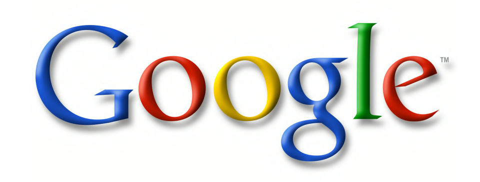
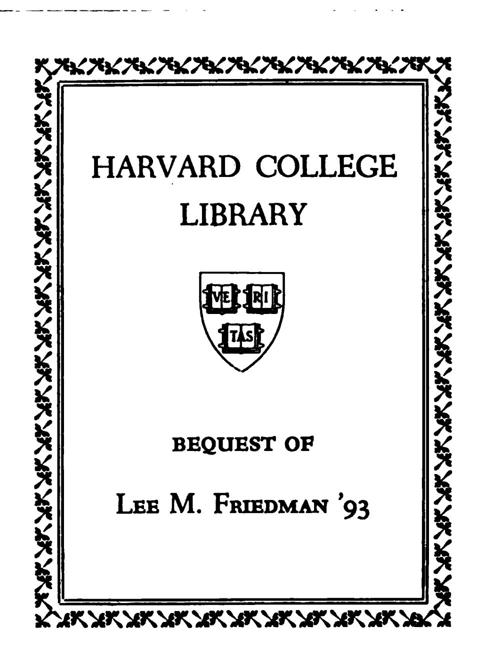



3 2044 010 745 727


HARVARD COLLEGE
LIBRARY
VE RI TAS
BEQUEST OF
LEE M. FRIEDMAN '93



LES

JUIFS D'ESPAGNE

PUBLICATIONS

DE LA

SOCIÉTÉ SCIENTIFIQUE LITTÉRAIRE

ISRAÉLITE

Le but principal de cette Société est de faire connaître et apprécier équitablement les sources de la littérature et de l'histoire israélite ;

De faire reconquérir à l'éloquence sacrée l'influence qu'elle exerçait autrefois ;

De stimuler ainsi le mouvement littéraire israélite, et de répandre autant que possible les idées enfantées par ce travail intellectuel dans le commerce général des esprits.

Moyennant une souscription annuelle de 10 francs, les membres de la Société recevront chaque année, au moins deux volumes in-8°, publiés sous la direction du Comité.

Poissy. — Typ. S. Lejay et Cie.

A M. Édouard Hervé
souvenir confraternel
G. Stenne

LES

JUIFS D'ESPAGNE

— 945 — 1205 —

PAR

LE DOCTEUR H. GRAETZ

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR

GEORGES STENNE



PARIS
MICHEL LÉVY FRÈRES, ÉDITEURS
RUE AUBER, 3, PLACE DE L'OPÉRA

LIBRAIRIE NOUVELLE
BOULEVARD DES ITALIENS, 15, AU COIN DE LA RUE DE GRAMMONT

1872

PRÉFACE

L'histoire d'un peuple ne se borne pas au récit de ses victoires, de ses accroissements et de ses progrès intérieurs; elle comprend aussi l'étude du développement de l'idée chez ce peuple, par conséquent de sa littérature, et de leur influence commune sur le monde moral et intellectuel.

A ce titre, on peut dire que l'histoire des Juifs a eu trois grandes époques : la pre-

mière appartient aux temps bibliques et comprend les règnes des rois Saül, David et Salomon. Ces règnes furent brillants et glorieux, non-seulement par des guerres heureuses contre les nations voisines et par l'extension donnée aux relations politiques et commerciales, mais parce qu'ils virent l'accomplissement d'un fait d'une immense portée : la constitution définitive d'Israël en une nation homogène, unie, possédant une tradition qui lui était propre. Là commence, en réalité, son rôle de *peuple de Dieu*. Dès ce moment il avait acquis l'énergie nécessaire pour accomplir la mission que lui réservaient et que lui réservent encore Dieu et l'histoire. Son autonomie a pu être détruite, ses restes ont pu être dispersés sur la terre entière, peu importe ; un lien puissant, un instrument admirable lui

restait : la littérature biblique, patrimoine unique dans le monde.

La seconde grande époque de l'histoire des Juifs est celle des Maccabées. Ces guerriers patriotes chassèrent l'ennemi de la Palestine et rétablirent le gouvernement national. Mais ce ne fut point là le résultat le plus remarquable de leurs efforts héroïques ; la lutte glorieuse de ce petit peuple contre d'innombrables et puissants ennemis exalta son courage et son dévouement et lui donna, en même temps qu'une indomptable énergie, une foi désormais inébranlable dans sa destinée.

La littérature juive de ce temps respire partout cette inaltérable confiance en soi qui s'est perpétuée parmi les Juifs et leur a permis de résister à toutes les persécutions, à la fatalité même.

La troisième grande époque de l'histoire juive appartient au moyen âge. Sans doute le peuple de Dieu était dispersé parmi les nations, mais il avait gardé cette sorte de patrie intellectuelle, idéale, cette communauté d'idées, de croyances que rien n'a pu détruire; un centre moral vers lequel convergeaient les travaux des penseurs.

C'est sur ce domaine seulement que désormais l'histoire juive put conserver son importance et son lustre.

L'Espagne fut le théâtre de ces efforts persistants qui donnèrent un si grand éclat à la période commençant avec le fameux homme d'État, Rabbi Samuel Naguid, et finissant à la mort de Maïmonide, le grand philosophe.

Pendant ces deux siècles surtout, la culture

des lettres, de la science biblique se développa dans des proportions inouïes, et l'on vit se répandre dans toutes les communautés de la Péninsule et dans leurs colonies, les lumières d'une civilisation forte et essentiellement morale.

Dépositaire d'une tradition réelle, le judaïsme sut désormais s'inspirer de la philosophie et lui faire sa place dans le mouvement des idées; après avoir donné naissance à deux grandes religions, il put exercer ainsi une nouvelle influence sur la marche du monde moral. Il devança beaucoup le christianisme dans la culture de la philosophie comme dans celle de la poésie. Le génie de ce peuple extraordinaire pouvait d'autant plus facilement s'abandonner à son essor, que dans

ses aspirations il n'était entravé par aucune autorité, soit politique, soit ecclésiastique, hostile à la liberté de la pensée. La science et la poésie juives de cette époque, qu'on peut appeler classique, ont un caractère de grandeur et d'indépendance digne des plus beaux siècles littéraires.

L'Espagne fut le centre de ce mouvement, qui se détache comme une aurore lumineuse au milieu de la barbarie et de l'ignorance contemporaines, qu'elle éclairait parfois de ses reflets.

L'histoire des Juifs d'Espagne se rattache ainsi au mouvement général de notre époque; à ce titre elle présente un nouvel intérêt au lecteur : elle lui révèle les noms d'une pléïade d'hommes d'État, d'écrivains, de philosophes et de poëtes peu connus jusqu'ici en dehors de

la littérature juive, mais dont les nombreux et remarquables travaux ont puissamment contribué au développement et au progrès des idées humaines.

LES JUIFS
D'ESPAGNE

CHAPITRE PREMIER

ÉTABLISSEMENTS DES JUIFS EN ESPAGNE

Première immigration en Espagne. — La situation des Juifs sous la domination romaine. — L'invasion des barbares. — Les Juifs sous les rois visigoths ariens. — Premières persécutions. — Les conciles d'Espagne. — Les néo-chrétiens, ou chrétiens judaïsants. — Isidore, évêque de Tolède, et sa controverse avec les Juifs. — Les nouvelles persécutions poussent les Juifs à conspirer contre leurs ennemis. — Chute de la domination visigothe et conquête de l'Empire par les Arabes. — Prise de Tolède (712).

L'histoire des Juifs de Byzance, d'Italie, de France et des autres contrées de l'Europe, ne présente, la plupart du temps, qu'un intérêt particulier; celle des Juifs d'Espagne, au con-

traire, est d'un intérêt général. Les habitants juifs de la presqu'île ibérique ont pris une part remarquable aux événements de ce pays, qu'ils aimaient comme leur patrie; leurs actes appartiennent donc à l'histoire générale. D'un autre côté, l'Espagne juive a exercé sur le développement du judaïsme une influence aussi considérable que la Judée et la Babylonie; les villes d'Espagne ont laissé parmi le peuple dispersé des impressions classiques; les noms de Cordoue, de Grenade, de Tolède, réveillent chez lui des souvenirs presque aussi puissants que Nahardéa, Soura, et même Tibériade et Jérusalem. Arrêté dans son développement, le judaïsme épuisé en Orient reprit une seconde verdeur en Espagne, et exerça dans ce cercle nouveau et considérablement élargi, une action fertile en excellents résultats. Ce beau pays devint, pour le peuple exilé parmi les nations, un centre vers lequel convergeaient ses forces intellectuelles, centre qui fut sa gloire et son orgueil. On suivra donc avec un double intérêt

l'histoire de l'établissement des Juifs dans ce pays, de leur organisation, d'abord en communautés et ensuite en un gouvernement intellectuel régulièrement constitué.

On ne connaît rien de précis sur l'apparition des premiers Juifs en Espagne. Quelques-uns y étaient déjà venus sans doute du temps de la république romaine; c'étaient des hommes libres qu'attiraient les ressources nombreuses de la contrée. Ils devaient avoir formé des communautés, car saint Paul parle de son ardent désir de visiter l'Espagne; l'apôtre des Gentils, dans sa mission, voulait s'appuyer sur ces mêmes communautés déjà organisées.

Une immigration eut lieu sous les empereurs Vespasien, Titus et Adrien; les Juifs, écrasés dans leurs insurrections toujours renaissantes, furent emmenés en Occident par leurs impitoyables vainqueurs; quatre-vingt mille d'entre eux, dit une version évidemment exagérée, se virent traînés captifs

en Espagne. Ils trouvèrent dans ce pays des frères libres, qui probablement ne les laissèrent pas longtemps dans leur misérable condition : racheter les esclaves est une des obligations les plus sacrées qu'impose à ses adhérents le judaïsme talmudique.

Les Juifs ont dû être fort nombreux dans certaines parties de l'Espagne, si l'on en juge par les traces et les souvenirs qu'ils y ont laissés. Grenade s'appelait autrefois la ville des Juifs [1] ; Tarracona, la vieille cité bâtie par les Phéniciens, portait le même nom avant qu'elle ne fût conquise par les Arabes [2]; Lucena également passait pour une ville juive. A Cordoue, on voyait autrefois une porte des Juifs [3], et non loin de Saragosse existait une forteresse que, pendant la

1. Arrazi, auteur arabe du xe siècle, cité par Gayangos, *History of the mahometan dynasties in Spain*, I, 347. Confer. *Memorias de la real Academia de la historia de Madrid*, t. VII, p. 241.

2. Confer. *Zedner in Benjamin of Tudela*, éd. Asher, II, 2, note 5.

3. Al Makkari, cité par Gayangos, *id.*, I, 207.

période arabe, on appelait Ruta al Jahud [1].

L'orgueil de race est un des traits distinctifs du caractère espagnol; les Juifs habitant ce pays n'en restèrent pas exempts. Ils pouvaient rappeler, à juste titre, que leurs ancêtres avaient joui, en Espagne, des droits de citoyen avant l'invasion de ce pays par les Visigoths et autres hordes germaniques; mais ils prétendaient remonter à une époque bien autrement reculée. D'après eux, Nabuchodonosor, le conquérant babylonien, aurait transporté dans le pays un certain nombre de Juifs après la destruction du premier temple; quelques familles même, telles que les Ibn-Daoud, les Abravanel, prétendaient descendre de la maison royale de David; leurs pères, disaient-ils, étaient établis de temps immémorial aux environs de Lucena, de Tolède et de Séville .

1. Souvent mentionnée par les écrivains hispano-maures.

2. Ibn Giat, au *Commentaire d'Abravanel sur Zacharie*, 12, et à la fin des *Rois*.

La nombreuse famille des Nasi faisait remonter son origine à la même maison ; elle justifiait ses prétentions par une généalogie régulière et un cachet transmis de père en fils[1]. Les Ibn-Albalia, plus modestes, dataient leur immigration de la fin du second temple. Il était de tradition chez eux qu'à cette époque le gouverneur romain de l'Espagne avait prié Titus, le vainqueur des Juifs, de lui envoyer quelques-unes des meilleures familles de Jérusalem, et que Titus avait accédé à cette demande. Parmi les Israélites qui furent conduits ainsi en Espagne, se trouvait un nommé Baruch, artiste habile à tisser les rideaux magnifiques employés au temple ; Baruch s'établit à Mérida, il fut le père des Ibn-Albalia[2].

Les Phéniciens, ce peuple commerçant dont la langue avait tant d'analogie avec l'hébreu, possédaient depuis longtemps en Espagne des comptoirs et même des villes fortes

1. Ibn Yerga. *Schebet Yehouda*, édit. Hannover, p. 89.
2. Abraham Ibn-Daoud, *Sefer Hakkabalah*.

d'une certaine importance. Ces établissements portaient des noms phéniciens ; de là la légende qui attribue aux appellations de certaines villes une origine juive. Dans la bouche des Juifs et des Arabes, Tolède (Toletum), par exemple, devenait *Tolaitola*; on en conclut que les Juifs avaient bâti la ville et l'avaient ainsi nommée pour rappeler leur exil (*taltel*) et les anciennes générations israélites (*toledoth*).

L'absurdité de cette vaniteuse légende se peint tout entière dans les vers suivants d'un poëte hispano-juif postérieur :

La ville de Tolède fut bâtie
Par de nobles Hébreux
Captifs du vainqueur babylonien.
Ils arrivèrent sur les vaisseaux d'Aspanas
Et sur ceux du roi Pyrrhus [1].

On ne se borna pas à cette fabuleuse origine ; Tolède, racontait-on, devint pour les exilés une nouvelle Jérusalem, autour de la-

1. De Barrios, *Historia universal judaica*, p. 23.

quelle ils construisirent nombre de villes avec les mêmes noms et les mêmes situations qu'elles avaient eues autrefois relativement à la ville de David. Les villes espagnoles de Maqueda, Escaluna, Jopes, Aceca, n'auraient été bâties que pour rappeler Makeda, Ascalon, Joppé, Aseka [1].

Il y avait au fond de ces inventions un autre mobile que l'orgueil. L'absurde et ridicule accusation de déicide, et les persécutions dont elle fut cause, amenèrent les Juifs d'Espagne à faire accréditer l'idée, assurément originale, qu'ils étaient arrivés dans le pays aux temps les plus reculés. C'était un argument irrésistible et palpable, pour établir qu'ils étaient innocents de la mort de Jésus, puisqu'ils avaient, à les entendre, émigré avant l'époque du Christ. Un ancien monument tumulaire appuyait le fait. Cette pierre funéraire, con-

1. Parmi les auteurs juifs d'abord, dans Abravanel, fin de son *Commentaire sur les Rois*; puis chez les auteurs chrétiens cités par Arias Montanus.

temporaine de Salomon, avait été trouvée, disait-on, à Sagonte. Elle portait l'inscription suivante : « Ceci est le tombeau d'Adoniram, le serviteur du roi Salomon. Il est venu pour recueillir le tribut et est mort le... à Murviedro [1]. »

La vanité et la nécessité contribuèrent ainsi en même temps à faire reculer l'immigration des Juifs aux époques les plus lointaines.

L'exagération est évidente; ni le règne du roi Salomon, ni l'exil de Babylone ne virent les Juifs se diriger vers l'Espagne; mais il est constant qu'ils y étaient établis avant les grandes migrations des barbares du Nord, qui amenèrent dans la péninsule ibérique les hordes des Alains, des Suèves, des Vandales et des Visigoths.

Les Juifs habitaient les villes et les campagnes; ils se livraient à l'agriculture, soit direc-

1. Ces légendes ont été recueillies et réunies avec soin par Francisco Martinez, *Memoria sobre la primera venida de los Judios en España*, dans les *Memorias de la real Academia*, de 1799, déjà cités.

tement, soit par leurs esclaves; ils possédaient des vignobles et des plantations d'oliviers, ou bien ils s'adonnaient aux métiers, au commerce et à la navigation entre l'Espagne et les côtes de l'Afrique[1]. Comme ces colons hébreux avaient immigré sous la protection romaine, ils jouissaient, ainsi que dans toute l'étendue de l'empire, des droits de citoyens à l'égal des autres Romains, et n'étaient soumis à aucune loi d'exception.

Le christianisme avait rapidement pris racine en Espagne, si bien que, avant la conversion de Constantin I[er], il y eut déjà à *Illiberis* (Elvira, près de Grenade) un concile où figurèrent dix-neuf évêques, trente-six presbytériens et autres membres du clergé inférieur; néanmoins, les Juifs avaient continué à vivre sur le pied de la plus complète égalité avec le

1. Ainsi qu'il résulte de la *Lex Visigothorum*, l. XII, t. III, § 6, conf. Graëtz, dissertation : *la Législation des Visigoths concernant les Juifs*, du programme de 1858 pour le séminaire rabbinique de Breslau.

reste des populations chrétiennes et païennes. Les adorateurs du Christ, pas plus que les Romains, ne voyaient encore en eux cette race réprouvée dont il fallait éviter le contact.

Les rapports réciproques étaient fréquents et bienveillants. Les cultivateurs convertis au christianisme avaient fort souvent entendu leurs apôtres parler des Juifs et du judaïsme; ils ne se doutaient point de l'abîme qui séparait l'ancienne et la nouvelle foi, et ils faisaient bénir leurs cultures indistinctement par les personnages religieux, Juifs ou chrétiens. Les mariages entre les croyants des deux confessions étaient très-ordinaires, comme cela avait lieu d'ailleurs dans le pays voisin, les Gaules.

Mais le haut clergé ne pouvait tolérer longtemps ces nombreux et trop bons rapports; ils constituaient à ses yeux un danger pour l'Église encore mal affermie. Ce sont les chefs de l'Église catholique d'Espagne qui, les premiers, élevèrent un mur de séparation entre Juifs et chrétiens. Osius ou Hosius, évêque de

Corduba (Cordoue), qui avait eu des relations personnelles avec des théologiens fanatiques de la cour de l'empereur Constantin, avec Paul de Constantinople et Eusèbe de Césarée, importa leur intolérance en Espagne.

Le concile d'Illiberis (Elvira, vers 320), que présida ce fougueux prélat, interdit aux chrétiens, sous peine d'excommunication, d'entretenir aucun rapport d'amitié avec les Juifs; de contracter mariage avec eux et de faire bénir par les Juifs les cultures de la terre. Le motif de cette dernière prohibition est assez remarquable : les bénédictions du clergé auraient pu paraître inutiles et inefficaces[1].

Ces premiers germes de haine et de dissensions semés dans les esprits ne portèrent pas immédiatement leurs tristes fruits. Une circonstance particulière vint, pendant un certain temps, en arrêter le développement.

1. Concilium Illiberetinum, canons 49, 50, cités dans la *Collectio conciliorum* d'Aguirre.

Les barbares qui envahirent bientôt après le pays pour s'y fixer étaient ariens ; les conquérants opprimèrent les vaincus et leur imposèrent le double joug politique et religieux.

Ce n'est pas que les Visigoths entendissent grand'chose aux distinctions subtiles qui faisaient un hérétique de l'évêque Arius ; peu leur importait au fond que Dieu le fils fût égal au père ou non, mais ils haïssaient cordialement les catholiques, anciens habitants du pays, parce qu'ils ne voyaient en eux que le Romain, c'est-à-dire l'ennemi.

Ils n'avaient aucun motif d'animosité de ce genre contre les Juifs ; aussi ces derniers restèrent-ils paisiblement en possession de leurs droits civils et politiques : comme par le passé, ils furent admis aux fonctions publiques. Ils avaient sur ces rudes guerriers l'avantage de la science et de l'intelligence, ce qui les rendait doublement précieux pour les emplois. On ne peut pas dire que les rois ariens aient eu une véritable prédilection pour le judaïsme et ses

adeptes, mais enfin on les favorisait parce qu'ils n'étaient point catholiques et qu'ils ne cherchaient point à faire de la propagande au détriment de la foi des barbares.

Cette situation heureuse dura plus d'un siècle, tant que l'Espagne fut une province de l'Empire tolosano-visigoth, et même plus tard encore, quand, sous Theudès, le pays devint le centre de cette puissance.

L'égalité civile et politique s'étendit aussi aux Juifs qui habitaient les provinces de Narbonne et de l'Afrique appartenant au même empire. Plusieurs d'entre eux rendirent aux rois visigoths des services signalés.

Ceux qui demeuraient au pied des Pyrénées défendaient bravement les défilés des Gaules contre les incursions incessantes des Francs et des Bourguignons. C'étaient les fidèles gardiens des frontières [1], et leur bra-

1. Concilium Toletanum XVII, cité par d'Aguirre *Collectio conciliorum*, II, p. 753, n. 6.

voure leur valut des distinctions toutes particulières.

Les Juifs visigoths ont dû nouer des relations avec la Judée ou la Babylonie, soit par l'Italie, soit par l'Afrique, puisque leurs frères d'Orient leur envoyaient des maîtres pour enseigner la religion. En effet, ils suivaient scrupuleusement les lois du Talmud, s'abstenaient de vin fabriqué par des non-Juifs, et recevaient, selon les préceptes talmudiques, leurs esclaves chrétiens et païens dans l'alliance d'Abraham[1]. Pendant que leurs coreligionnaires de l'autre côté des Pyrénées étaient opprimés, soumis à la cruelle alternative d'embrasser le christianisme ou de s'exiler, ils jouissaient, eux, d'une liberté religieuse sans entraves ; ils avaient, comme nous venons de le voir, le droit contesté ailleurs, d'initier leurs esclaves à leur propre foi.

Cet état de choses dura tant que l'arianisme

1. Ainsi qu'il résulte de nombreuses décisions des synodes de Tolède.

fut prédominant en Espagne; mais l'Église catholique orthodoxe reprit le pouvoir, les ariens subirent à leur tour la loi du plus fort, et l'ère des malheurs se rouvrit pour les Juifs.

Le roi Reccared, qui abjura la foi arienne au concile de Tolède, d'accord avec cette assemblée, les soumit à de nombreuses restrictions. Les mariages mixtes furent interdits ; les enfants nés de ces sortes d'unions déjà consommées, étaient baptisés de force; les Juifs ne pouvaient plus occuper d'emplois publics ni posséder d'esclaves, et encore moins les convertir au judaïsme, sous peine de perdre tout ce qu'ils possédaient[1] (589).

Parmi toutes ces prohibitions, si dures pour des hommes qui jusqu'alors avaient joui des mêmes droits et des mêmes libertés que les autres citoyens, la plus préjudiciable fut celle qui concernait les esclaves : chez tous les habitants aisés, les esclaves et les serfs

1. Concilium Toletanum, cité par d'Aguirre, p. 406, n° 49.

cultivaient les terres et s'acquittaient des divers travaux domestiques ; ils étaient devenus pour ainsi dire indispensables dans l'économie intérieure des familles.

Vers la même époque, Reccared confirma une résolution du synode de Narbonne qui défendait aux Juifs de chanter à l'avenir des psaumes lors des enterrements, usage qu'ils avaient sans doute emprunté à l'Église [1].

L'approbation papale n'augmenta pas l'autorité des ordonnances du roi, auxquelles la constitution féodale de l'empire visigoth enlevait presque toute efficacité. La puissance royale était fort limitée par celle des seigneurs qui choisissaient le souverain. Les chefs étaient à peu près maîtres absolus dans leurs domaines, et, pas plus que le peuple, ils ne partageaient le fanatisme du roi. Les Juifs continuèrent donc presque partout à posséder des esclaves; on les laissait même arriver aux fonctions publi-

1. Concilium Narbonense, canon 9, cité par d'Aguirre, *Collectio conciliorum*, 386.

ques. Vingt ans suffirent pour faire tomber totalement en désuétude les lois de Reccared : ses successeurs, Liuva, Victoric et Gondemar, ne songèrent point à les remettre en vigueur, et ces princes se montrèrent généralement favorables à leurs sujets juifs[1].

L'élection du roi Sisebut vint encore une fois modifier la situation. Ce roi, instruit et d'un caractère bienveillant, devint cependant le fléau des Israélites, à l'égal de son contemporain l'empereur Héraclius. Ce dernier, du moins, était poussé à des mesures de rigueur par les révoltes continuelles des Juifs de Palestine, et aussi par l'influence des moines : Sisebut persécuta sans motif, sans nécessité, spontanément. Dès 612, au commencement de

1. Ceci résulte du passage suivant des lois de Sisebut. *Lex Visigothorum*, XII, 2, 13 : « Dudum latæ constitutionis auctoritas ab domino Reccaredo sufficere poterat, ut mancipia christiana nullatenus in Hebræorum jure manerent obnoxia, si... eorum pravitas subripiendo principum animos aliqua sibi injusta non poposcisset beneficia. » Et à la fin de ce paragraphe : « Nam et quisquis de judæis sub nomine proprietatis fraudulenta suggestione aliquid a præcessoribus nostris visus est promeruisse. » Sur l'origine de ces lois, conf. la dissertation déjà citée.

son règne, il fit appliquer rigoureusement aux Juifs les lois de Reccared qu'il aggrava encore.

Les Juifs devaient accepter le baptême dans un court délai ou quitter le territoire visigoth. Les uns, ne voulant renoncer ni à leurs biens ni à leur patrie, subirent la loi de la nécessité, tout en restant secrètement attachés à leur foi; d'autres, plus scrupuleux, préférèrent l'exil, et se réfugièrent en France ou en Afrique (612-613). Le clergé tout d'abord n'approuva point ces conversions forcées. Un de ses membres les plus distingués, Isidore de Séville, blâma le roi « qui avait montré beaucoup de respect pour la *foi*, mais bien peu pour la *conscience*[1]. »

La date de cette persécution religieuse mérite d'être particulièrement notée ; c'est le premier bannissement des Juifs ordonné par un

1. *Isidori Hispalensis chronicum*, n. 120; *Historia gothorum*, n. 60. — On ne comprend pas comment Helferich (*Origine et histoire de l'empire visigoth*, Berlin, 1858) a travesti cette persécution ordonnée par le roi, comme le rapporte clairement Isidore, en une émeute populaire contre les Juifs (page 70). Deux siècles plus tard, l'évêque Amolo invoqua l'acte de Sisebut comme un exemple louable et méritoire.

roi chrétien. Les suites de cet acte fanatique furent en réalité plus désastreuses pour l'Espagne elle-même que pour les exilés.

Si le pays, au siècle suivant, se vit subjugué par une poignée de hardis aventuriers, si les Juifs même dominèrent alors les chrétiens vaincus, il faut chercher la cause originaire de ces faits dans l'intolérance de Sisebut; elle fut le premier symptôme de cette dégénérescence, de cette faiblesse, dont souffre encore aujourd'hui la monarchie espagnole.

Cette persécution fanatique, comme on le verra plus tard, fut aussi le premier pas vers la dissolution de l'empire visigoth.

Le successeur de Sisebut, le roi Swintila, que les opprimés appelèrent le *père de la patrie*, abrogea les lois contre les Juifs; les exilés revinrent dans leur pays, les convertis retournèrent à leur foi première (621-631). On n'avait du reste jamais surveillé ces chrétiens douteux : on se contentait généralement de l'acte du baptême, sans rechercher si les néo-

phytes persistaient dans leurs anciens us et coutumes.

Les Romains, imbus d'idées polythéistes, continuaient à célébrer le jeudi, consacré à Jupiter; les Visigoths observaient toujours certaines pratiques païennes; les Juifs n'avaient donc guère à se gêner pour remplir les prescriptions de leur foi première.

Mais il était dit que tout changement de gouvernement modifierait la situation des Juifs. Une conspiration de grands et d'évêques renversa le roi Swintila et amena sur le trône Sisenand, docile instrument du parti vainqueur. Le clergé reconquit encore une fois la prédominance dans l'État; encore une fois le concile de Tolède délibéra sur la situation des Juifs (633).

Certes, l'homme qui présidait cette assemblée, l'archevêque Isidore d'Hispalis (Séville), était un prélat instruit et équitable; il n'en subissait pas moins l'influence des idées de son temps.

Le concile déclara, probablement sous l'ins-

piration d'Isidore qu'il ne fallait amener les Juifs au christianisme ni par la violence ni par les mesures coercitives ; mais les lois intolérantes de Reccared n'en furent pas moins renouvelées. Toute la sévérité des mesures du concile tomba donc sur ceux qui, après avoir été convertis de force sous Sisebut, étaient retournés à la foi juive.

Bien que les évêques eussent autrefois blâmé ces attentats à la liberté de conscience, ils croyaient de leur devoir de maintenir dans le giron de l'Église ceux qui avaient reçu les sacrements, « afin que la foi ne fût point honnie. »

La religion, à cette époque, était essentiellement une confession extérieure, visible. On croyait qu'un homme pouvait porter en lui une consécration indélébile, qu'il avait reçue malgré lui, contre laquelle protestaient tous ses actes et toutes ses pensées ; cette idée absurde domina pendant tout le moyen âge; elle est encore admise aujourd'hui, là où l'on fait

prévaloir les témoignages extérieurs et matériels au détriment de la pensée et des convictions intimes.

Le synode décida donc que les Juifs baptisés précédemment seraient tenus, s'ils ne voulaient perdre leur liberté, de s'abstenir de l'observance des prescriptions juives et de tout rapport avec leurs anciens coreligionnaires, et que leurs enfants leur seraient arrachés pour être élevés dans les couvents.

D'après la même législation canonique, ni les Juifs convertis de force, ni leurs descendants, ne devaient être admis à témoigner en justice ; car, est-il dit avec une logique bien digne de l'époque, « qui est devenu traître à Dieu ne peut être sincère envers les hommes. »

Comparé à ces rigueurs, le traitement appliqué aux autres Juifs paraît véritablement indulgent.

Il faut dire que le clergé se donna beaucoup de peine pour les faire apostasier. L'archevêque Isidore de Séville écrivit deux livres

contre les Juifs[1]. Il prétendait y prouver la vérité du christianisme par les textes de l'Ancien Testament même ; il le fit sans goût ni raison, et avec ce mépris incroyable du sens ordinaire des textes et de l'histoire qu'on rencontre dans toutes les polémiques des Pères de l'Église contre le judaïsme.

L'attaque de l'archevêque provoquait naturellement une réponse.

Les Juifs d'Espagne relevèrent le défi, avec la double intention de se fortifier dans la foi de leurs pères et de réfuter les semblants de preuve du prélat. Les plus savants d'entre eux opposèrent controverse à controverse, réfutations à réfutations, le tout probablement écrit en latin. Leur connaissance approfondie des sources bibliques rendait la victoire facile.

Le plus puissant argument d'Isidore était que « le sceptre était sorti de Juda, » et que les chrétiens, ayant leurs rois, constituaient le vrai

1. Isidori Hispalensis *contra Judæos*, libri duo.

peuple d'Israël. Ses adversaires, en réponse à cet argument, montraient dans l'extrême Orient un royaume juif gouverné par un descendant de la maison de David[1]. Ils parlaient sans aucun doute de l'empire judéo-hymiaritique dans l'Arabie du Sud (l'Yémen), dont les chefs appartenaient à une famille, non juive, mais convertie au judaïsme.

Comme dans les cas précédents, la protection de la noblesse hispano-visigothe vint largement atténuer la rigueur des mesures décrétées par Sisenand et par le quatrième concile de Tolède, quand Chintila vint à monter sur le trône. Ce prince réunit un nouveau concile à Tolède, fit confirmer tous les décrets précédents contre les Juifs, et, pour couronner l'œuvre du fanatisme, déclara finalement que nul ne pourrait demeurer dans l'empire visigoth s'il n'appartenait à la communion catholique.

1. Le passage mérite d'être cité : « Judæi mentientes nescio quem regem ex genere Judæ in extremis Orientis partibus regnum tenere. » (*Contra Judæos*, c. 1, § 8.)

Les évêques firent rétablir une loi en vertu de laquelle le roi, en montant sur le trône, prêtait le serment solennel de faire rigoureusement exécuter toutes les lois contre les Juifs. Ceux-ci durent se résigner à reprendre le chemin de l'exil. Moins heureux que leurs frères, les Juifs baptisés, attachés secrètement à la foi de leurs ancêtres, furent obligés de signer une confession *(placitum)*, par laquelle ils s'engageaient à garder et à pratiquer sans restriction aucune la religion catholique[1].

Les Juifs ainsi opprimés dissimulèrent leur véritable pensée, espérant qu'une de ces révolutions si fréquentes dans un royaume électif viendrait modifier leur sort. En effet, cette situation misérable ne dura que quatre ans, et ne survécut pas au règne de Chintila (638-642).

A cette époque éclata un de ces événe-

1. Voir l'introduction du *Placitum Judæorum*, de la *Lex Visigothorum* de Receswinth, c. XII, t. IX, § 16.

ments considérables qui influent puissamment sur les destinées du monde. Ni les Juifs, ni les chrétiens d'Espagne, ne se doutaient guère alors de ce fait, dont les suites devaient être si importantes pour eux. Une révolution religieuse et sociale, dont l'origine remonte aux principes constitutifs du judaïsme, envahit une partie de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe, répandant partout des ruines, mais jetant aussi des semences fécondes parmi la barbarie née de l'alliance du christianisme monacal avec la corruption grecque et romaine, et répandue dans la partie centrale du monde ancien.

Ce fut en réalité encore le judaïsme qui détermina la fermentation parmi les masses populaires, incertaines et prêtes pour les transformations sociales. Les patriotes juifs poursuivis, c'est-à-dire les *zélateurs* dispersés jusque dans la presqu'île arabique par Titus et Adrien, y avaient fondé de petites colonies à Hedjaz, près de Yathreb (Médina), à Chaïbar et à Yémen. Ces fugitifs acquirent bientôt les

vertus guerrières des habitants; ils leur donnèrent en échange de meilleures notions sur la Divinité, sur la morale ; et quand Mahomet fit entendre tout d'abord son cri de ralliement : « Il n'y a point d'autre Dieu qu'Allah, » il fut vigoureusement soutenu par les Juifs dans cette tentative de propagande pour le principe de l'unité de Dieu et la sanctification de la vie. Cependant des dissentiments ne tardèrent pas à naître entre le prophète de la Mecque et les Juifs; il les combattit, les persécuta et chassa ceux qui restaient vers la Palestine et l'Irak (Babylonie). Mais, ennemis seulement dans leur pays d'origine, Arabes mahométans et Juifs restaient alliés à l'extérieur et se soutenaient mutuellement. C'est avec l'appui des derniers que les nouveaux conquérants arrachèrent la Palestine et la Syrie aux faibles souverains de Byzance, et détruisirent ensuite l'empire des Perses.

Les Mahométans, en échange de ce concours fidèle, accordèrent aux Juifs une tolé-

rance extrême ; ils leur permirent de s'organiser politiquement sous l'autorité d'exilarques ou princes de l'exil (Resch Galouta) de la maison de David, résidant dans l'Irak, et de fonder les florissantes académies de Soura et de Pombadita.

Titus avait détruit, avec le temple, l'unité du culte ; Adrien avait anéanti, avec les débris du Sanhédrin, l'unité de l'enseignement et de la législation religieuse; Théodose avait effacé, avec le patriarchat, l'unité des souvenirs ; les Arabes rendirent en partie cette dernière aux Juifs : désormais ceux-ci possédaient une sorte de communauté d'État. L'exilarchat que leur donna Omar, le premier calife, remplaça le patriarchat. Ali créa pour eux le gaonat des deux grandes académies déjà nommées, qui tint lieu de sanhédrin.

De ce centre rayonnaient de nouveau l'enseignement, la législation religieuse unique, sur toutes les communautés de l'exil. Cette restauration partielle du judaïsme par les Arabes

avait son importance pour la civilisation universelle; l'union de deux peuples sémitiques contribua puissamment à initier à la poésie et aux sciences l'Europe encore barbare.

L'Espagne devait être le foyer de cette civilisation naissante judaïco-arabe. Ce pays ne soupçonnait guère alors le rôle qui lui était réservé; l'ardeur avec laquelle, plus que tous les autres États, il persécuta la race sémitique, devait servir à développer le puissant mouvement intellectuel et scientifique des deux peuples.

Au moment même où les Juifs de l'Orient avaient reconquis la liberté et une véritable autonomie, leurs frères d'Espagne étaient exposés aux plus cruelles infortunes. Les uns avaient émigré; les autres étaient forcés d'accepter le baptême. Ces derniers n'en restaient pas moins attachés en secret à la foi de leurs pères. Protégés par les nobles visigoths toujours indépendants, ils s'empressèrent de retourner au judaïsme, dès que le fanatique roi Chintila fut

mort. Son successeur, Chindaswind, ne songeait qu'à se délivrer de la tutelle envahissante du haut clergé; il exila nombre de prélats qui durent chercher un asile en Afrique et dans la Gaule méridionale, c'est-à-dire dans les lieux mêmes où leur fanatisme avait relégué les Juifs. Chindaswind se montra très-bienveillant pour ceux-ci, en dépit des édits canoniques contre les hérétiques et les Juifs; le roi permit à ces derniers de retourner dans leur patrie; ils furent peu molestés sous son règne[1] (642-652). Ils durent cependant payer à l'État une capitation spéciale[2].

Il semble que, par une sorte d'alternative bizarre, mais régulière, chaque changement de règne chez les Visigoths dût modifier dans un sens diamétralement opposé la situation des Juifs.

Autant Chindaswind avait été tolérant pour

1. Conf. la dissertation déjà citée *sur la législation des Visigoths concernant les Juifs*, page 10.

2. *Ibid.*, page 18.

eux, autant son fils et successeur, Receswinth, leur fut hostile. Dès son avénement au trône, il adjura le huitième concile de Tolède, qui se trouvait réuni à cette époque, de prendre des mesures énergiques contre les Juifs entêtés ou relaps, « la honte et la peste du pays. » Le concile se borna à confirmer les dispositions arrêtées au quatrième concile sous le roi Sisebut[1].

Les Juifs conservèrent donc la faculté de rester dans le pays, mais ils ne pouvaient ni posséder d'esclaves chrétiens, ni occuper d'emplois publics, ni témoigner en justice contre un chrétien. Cette dernière humiliation avait déjà frappé, un siècle auparavant, les Juifs de l'empire byzantin.

Quant à ceux qui, pendant la persécution, s'étaient convertis au christianisme, leur situation fut plus misérable encore. Ils durent

1. Concilium Toletanum VIII, præfatio 12, 13, et canon XII. cité par d'Aguirre, *Collectio conciliorum*, II, pag. 540, 547.

abjurer de nouveau le judaïsme; la fuite était impossible; les châtiments les plus sévères étaient édictés contre ceux qui, pour éviter le baptême, se cachaient ou essayaient de quitter le pays.

L'histoire n'a pas conservé les noms des martyrs qui moururent pour leur foi. La plupart continuèrent à dissimuler; comme on les soupçonnait, avec raison, de rester attachés secrètement à leur première religion, on les força de nouveau à signer une formule d'abjuration (*placitum Judæorum*).

Ainsi les Juifs de la capitale Toletum (Tolède) signèrent, le 18 février 654, pour le roi Receswinth, une confession dont le contenu mérite d'être rapporté. Ils y déclaraient, ou plutôt on les forçait à déclarer : « Que déjà, sous le roi Chintila, ils avaient promis de persister dans le catholicisme; que leur manque de foi et les erreurs héréditaires les avaient empêchés de reconnaître le Christ comme Dieu; mais qu'ils promettaient présentement, et de par leur *libre volonté*, eux, leurs femmes

et leurs enfants, de ne plus s'adonner aux rites et usages des Juifs; qu'ils s'abstiendraient dorénavant d'entretenir des relations condamnables avec les Juifs non baptisés, de se marier entre parents (avec leurs nièces), d'épouser des femmes juives, d'observer les cérémonies du mariage juif, de pratiquer la circoncision, de célébrer la Pâque, le sabbat et les autres fêtes, d'observer les prescriptions sur la nourriture, et en général de toutes les *abominables* prescriptions et coutumes du judaïsme. Ils s'engageaient au contraire à croire et à reconnaître avec une foi entière tout ce qu'enseignaient les Évangiles et les traditions apostoliques, et à observer, sans hypocrisie ni détours, toutes les lois de l'Église. Une seule chose cependant leur était impossible, c'était l'usage de la chair de porc; ils ne pouvaient vaincre leur répugnance sur ce point, mais ils promettaient de manger sans dégoût tout ce qui était cuit avec le porc. Quiconque

d'entre eux violerait un des engagements précités, périrait de leurs propres mains ou des mains de leurs fils, par le feu ou par la lapidation; ils le juraient au nom de *la Trinité*. Le roi néanmoins pourrait faire grâce au coupable, qui serait traité ensuite comme esclave[1]. »

Il est certain que dans les autres villes du royaume hispano-visigoth, les Juifs baptisés malgré eux furent obligés de signer également de semblables promesses. En même temps ils durent continuer à payer l'impôt particulier des Juifs[2]. Suivant la logique du fisc, le trésor ne devait rien perdre de ses revenus par leur conversion.

Vers cette même époque, Receswinth abolit la loi romaine dans tout le royaume et fit réunir en un corps les ordonnances des rois visigoths

1. PlacitumJudæorum, *Lex Visigothorum*, liber XII, titre II. § 16. D'Aguirre, *ibid.*, page 567.

2. Concilium Toletanum XIV, præf. 8-9 et canon I, cité par d'Aguirre, *ibid.*, 736-740, et *Lex Visigothorum*, VII, 2, § 18.

et des conciles ; ce code devait à l'avenir régler tous les rapports des habitants du pays. La nouvelle législation recueillit toutes les dispositions antérieures les plus sévères contre les hérétiques et les Juifs, notamment en ce qui concernait les Juifs baptisés malgré eux, qu'on traitait d'hérétiques judaïsants. Le roi y ajouta de nouvelles mesures. L'exercice secret du judaïsme était puni par le feu ou la lapidation. Si le coupable était gracié, il devenait esclave à perpétuité [1]. Mais le fanatisme du prince ne s'arrêta pas là. Il savait que les seigneurs indépendants protégeaient les Juifs, et qu'ils permettaient même à ceux qu'on avait convertis de force, de vivre selon leur conscience ; en conséquence il publia une ordonnance en vertu de laquelle nul chrétien ne devait protéger ces derniers sous peine d'excommunication.

Toutes ces lois, toutes ces dispositions n'ob-

1. Conf. la dissertation citée, pages 18 et suiv., 35 et suiv.

tinrent pas le résultat attendu. Les Juifs attachés en secret au judaïsme ou, suivant l'appellation usitée alors, les *chrétiens judaïsants*, n'abandonnaient pas réellement leur croyance ; au contraire, ils s'y attachaient avec plus d'ardeur, en raison même du danger. Ces hommes, profondément et cruellement blessés dans leur conscience, surent fatiguer leurs innombrables et soupçonneux ennemis, et restèrent fidèles à la religion de leurs pères au milieu des plus grands périls. Dans l'intérieur de leurs familles, ils continuaient à observer les fêtes juives et négligeaient les solennités de l'Église. Les prélats ne pouvaient tolérer cet état de choses ; une dernière ordonnance enleva aux persécutés jusqu'à l'intimité du foyer. Ils devaient passer les jours de fêtes juives et chrétiennes sous les yeux du clergé, afin qu'ils fussent contraints réellement de célébrer les unes et de négliger les autres. Les récalcitrants étaient punis, selon l'âge, par de fortes amendes ou par les verges.

Contraste singulier ! pendant qu'on faisait ainsi subir aux Juifs baptisés des raffinements de persécution, les autres n'étaient nullement molestés. Ils conservaient même, par le fait, la faculté de posséder des esclaves chrétiens, pour les travaux des champs et de la maison. Le clergé lui-même vendait des serfs chrétiens aux Juifs, en dépit des lois de l'Église. Il est vrai que le roi Receswinth dénonça ces faits au dixième concile de Tolède. Il adjura les membres de la réunion de faire respecter les lois canoniques. Le concile ne pouvait être moins zélé que le roi. Il édicta contre ce genre de ventes la peine de l'excommunication et de la damnation éternelle. La pénalité était excessive ; aussi eut-elle fort peu d'effet.

En 672, Wamba succéda à Receswinth de par la volonté des grands de l'État. Le nouveau règne ne paraît point d'abord avoir donné aux Juifs l'espoir d'une amélioration de leur sort. L'oppression, la contrainte de l'hypocrisie

qu'on leur imposait les poussèrent à se joindre à un soulèvement organisé contre le souverain. Le comte Hilderich, gouverneur de la Septimanie, qui appartenait alors à l'Espagne, refusa l'obéissance au chef récemment élu. Il tenait à s'attacher les Juifs qui possédaient de grandes fortunes, l'argent étant le nerf des insurrections aussi bien que de la guerre. Il promit donc aux Juifs baptisés malgré eux un asile sûr dans sa province, en même temps qu'une complète liberté de conscience; les opprimés ne pouvaient rester insensibles à cet appel: ils émigrèrent en masse [1].

Le roi Wamba envoya contre Hilderich de Nîmes le général Paulus; celui-ci fit cause commune avec les insurgés de Septimanie, qui l'élurent roi à Narbonne. L'entreprise de Hilderich paraissait devoir réussir; mais le règne de Paulus fut de courte durée.

1. Tucas Tudensis, dans sa *Chronique*, p. 59. Conf. Lembke *Histoire d'Espagne*, p. 103 et suivantes, et Adolphe Helfferich, *Origine et histoire de l'empire visigoth*, p. 185.

Wamba se mit lui-même à la tête d'une armée et vint assiéger Narbonne. La ville fut prise; Hilderich et Paulus furent sévèrement punis. Les Juifs furent expulsés de Narbonne, probablement à cause de la part qu'ils avaient prise à l'insurrection. Au reste, Wamba ne semble guère avoir accordé d'attention aux Juifs de ses États.

Le onzième concile, qui eut lieu sous son règne, ne s'en occupa point. Par suite de cette singulière alternative que nous avons déjà eu à constater, ils paraissent avoir joui d'une certaine liberté sous le gouvernement du successeur de Receswinth (672-680); ils déployèrent même une grande activité pour leur défense.

Quelques-uns des plus savants d'entre eux rédigèrent des écrits de controverse contre les chrétiens. Ces travaux avaient un double but: ils devaient d'abord établir que si les Juifs ne voulaient pas accepter la religion de Jésus, ce n'était ni aveuglement, ni folie, — ainsi que le prétendaient invariablement les conciles et les auteurs chrétiens; — il s'agissait ensuite

de s'affermir dans la foi, eux et leurs frères, qui, par leur vie extérieure, appartenaient au christianisme.

Ces œuvres de polémique, dont il est à peine resté trace, étaient, selon toute apparence, écrites en langue latine[1].

On n'en connaît qu'un seul détail, c'est que les auteurs s'y appuyaient sur une tradition (aggadique) suivant laquelle le Messie n'apparaîtrait qu'après la six-millième année de la création. Ces six milliers d'ans répondaient aux six jours de la création; le septième millier formait le sabbat universel, le temps messianique attendu. Ils citaient à ce sujet le texte du psaume : « Mille ans aux yeux du Seigneur ne font qu'un jour[2]. »

1. L'existence d'écrits anti-chrétiens parmi les Juifs hispano-visigoths, est suffisamment établie par la *Lex Visigothorum* (II, 3, 11) : Si quis Judæorum libros illos legerit, vel doctrinas attenderit, in quibus male contra fidem Christi sentitur, etc.

2. Julien de Tolède, dans un écrit apologétique *contra Judæos* dans la *Bibliotheca patrum maxima*, édit. Lugduni, t. XI

Or, d'après leurs calculs du temps, il s'était à peine écoulé quatre mille ans entre la création et la venue de Jésus ; le Messie, selon eux, ne pouvait donc être apparu encore. Cette objection a dû être posée d'une façon irréfutable par les

p. 615 et suiv.), développe cette opinion des Juifs sur le septième millier des temps messianiques :

Cum (Judæi) Christum necdum pro salute hominum in mundum venisse, sed adhuc venturum esse præsumant, dicentes quod adhuc *quinta ætas sæculi evolatur* et necdum adhuc venerit sextæ ætatis curriculum in quo venturum nosci oporteat Christum.

Sur quoi Julien apostrophe ainsi les Juifs :

Ubi ista legistis ? An forte ex illa opinione hoc dicitis, quæ in Psalmo præscribitur, ubi ait : Quoniam mille anni ante oculos tuos tanquam dies una, ut sicut sex diebus factus a Deo mundus præscribitur, ita ut quasi sex ætates in annis sex millibus distinguantur.

Les Juifs avaient puisé cette croyance aux sources aggado-talmudiques. Conf. *Synhédrin*, 97 et suiv. Tana di-be Elia Rabba, c. 2. Il en résulte que les Juifs d'Espagne, au VII[e] siècle, connaissaient le Talmud soit directement, soit indirectement. Du reste, Julien lui-même connaissait si peu l'histoire de l'Église, qu'il ignorait que les docteurs chrétiens des temps apostoliques et ultérieurs admettaient complétement le dogme chiliastique de six milliers d'années du monde. Conf. Barnabas (Epistola 15) : ὅτι συντελεῖ ὁ Θεος κυριος εξαχις χιλὶοις ετεσι τὰ παντα ; ἡ γὰρ ἡμὲρα παρ' αὐτῶ χὶλια ἔτη. Justinien le martyr, Irénée, Apollinaire et d'autres Pères de l'Eglise ont fait entrer le dogme du Chiliasme dans leur exposé du christianisme (Christologie). Conf. sur les calculs incertains dans les temps postapostoliques, le *Kalendarium de Charlemagne*, de Piper, p. 149 et suiv.

écrivains juifs, de sorte que maints chrétiens commencèrent à chanceler dans leur foi [1].

Le successeur de Wamba mit fin à cette liberté du culte, de la pensée et de la parole. Il s'appelait Erwig. Ce seigneur, d'origine byzantine, était un vrai Grec de la décadence, dissimulé et sans foi. Il s'empara du trône par ruse, après avoir forcé le roi régnant à entrer dans un couvent. Pour faire légitimer cette usurpation par le clergé, Erwig fut obligé à quelques concessions : naturellement il sacrifia les Juifs.

Au concile qui devait le couronner, il proposa une série de mesures rigoureuses contre ces derniers. Son discours à ce sujet est un modèle de fanatisme, et du pathos le plus ridicule ; en voici le début :

1. Julien de Tolède, à l'endroit déjà cité : (Judæi) qui cæca nfidelitatis nocte possessi, non solum barathro detestabilis perfidiæ concidunt, sed etiam *quosdam e fidelium numero titubare compellunt*, cum Christum, etc. ; et au commencement du troisième livre : Hoc primum omne genus christianorum admoneo ut *quisquis christianorum a quolibet Judæo* secundum Hebræorum ætates ipsas computare audivit *non illi cor suum inflectat*.

« C'est avec un torrent de larmes que je viens supplier la vénérable assemblée d'employer tout son zèle à purifier le pays de la lèpre de la corruption. Levez-vous! levez-vous! tel est mon cri. Détruisez le lien des coupables, amendez les mœurs honteuses des transgresseurs, ceignez-vous de zèle, allégez la charge, et surtout détruisez jusque dans sa racine la peste des Juifs, qui s'endurcissent constamment dans de nouvelles folies. » Cet exorde suffira pour donner une idée des sentiments d'Erwig.

Des vingt-sept paragraphes qu'Erwig soumit à l'approbation du concile, un seul concernait les vrais Juifs. Les autres étaient formulés contre les chrétiens judaïsants, ceux qui avaient été baptisés de force et qui, malgré toutes les promesses, les confessions écrites et les peines les plus sévères, ne renonçaient pas à leur première religion.

Erwig déploya dans cette circonstance une grande activité. Deux jours après la clôture

du concile, présidé par Julien de Tolède, d'origine juive — le 15 janvier 681 — on rassembla tous les Juifs, baptisés ou non; on leur notifia immédiatement qu'ils auraient à se présenter au baptême, eux, leurs enfants et leurs autres parents; ils avaient un an pour se conformer à ces ordres, faute de quoi on confisquerait leurs biens; les récalcitrants devaient recevoir en outre cent coups de verges, on leur enlèverait ensuite la peau du front et de la tête en signe de honte éternelle, après quoi ils seraient bannis du pays. Des peines plus sévères encore devaient atteindre les Juifs baptisés qui ne renonceraient pas aux pratiques traditionnelles de leur première foi, etc., etc.

Plus conséquents que les législateurs modernes, le roi et le concile obligèrent les Juifs à porter constamment sur eux le texte des dispositions oppressives qui les concernaient.

Ces lois eurent le sort de toutes les législations aux rigueurs excessives, elles restèrent presque partout à l'état de lettre morte. La

situation politique de l'empire visigoth contribua beaucoup à ce résultat. Depuis la révolte d'Hilderich de Nîmes et du général Paulus, il s'était produit, à côté d'autres éléments de faiblesse, une profonde scission dans la nation, divisée dès lors en deux factions des plus violentes. Le roi Erwig n'était en réalité que le chef d'un parti considérable des grands et des seigneurs ayant voix à l'élection des souverains; un second parti lui était hostile et se trouvait exposé à de cruelles persécutions. Des hommes de race antique furent réduits à la condition d'esclaves, mis à la torture et dépouillés de leurs biens[1]. Les opprimés firent cause commune; les Juifs baptisés ou non étaient protégés par le parti anti-royaliste. On détruisait, il est vrai, les synagogues; mais, malgré la loi formelle, les Juifs continuaient à demeurer dans le pays[2]

Ils semblent même avoir affirmé leur croyance d'une manière peu équivoque. En

1. Concilium Toletanum, XV, præfatio.
2. Confer. la dissertation, page 10.

effet, le roi Erwig demanda au prélat le plus savant et le plus considérable de l'époque, au métropolitain Julien de Tolède, de composer une réponse aux Juifs pour combattre l'opinion que ces derniers manifestaient par écrits et par paroles, que Jésus ne pouvait être le Christ, parce que le sixième millier n'avait pas commencé de son temps. (V. plus haut, p. 41.)

Le prélat entreprit la défense du messianisme de Jésus et la réfutation du système Juif sur les six milliers d'années.

En écrivant son traité *De la démonstration du sixième millier contre les Juifs*, Julien ne paraît pas avoir eu grand espoir de convaincre ses adversaires; il songeait plutôt à ramener à la foi les chrétiens que l'argumentation des Juifs avait ébranlés; nous en trouvons l'aveu dans ses propres et significatives paroles : « Afin que, si le Juif ne s'amende pas, au moins le chrétien en tire quelque utilité[1]. »

1. Introduction aux *Juliani tres libri de demonstratione ætatis sextæ contra Judæos.*

La démonstration de Julien est faible, même au point de vue chrétien

Chose curieuse! ce prélat, le président du synode qui combattait officiellement les Juifs, ne méprisait nullement les coreligionnaires de ses pères. Il était même intimement lié avec l'un d'eux, nommé Restitutus, qu'il chargea d'apporter son écrit sur la *Vie future* à son collègue l'évêque Idalus, fort étonné de voir un mécréant porteur d'une aussi sainte œuvre.

Le successeur d'Erwig, son gendre Egica, se relâcha d'abord de la sévérité du roi précédent contre ses sujets appartenant à la foi mosaïque, tout en engageant les Juifs baptisés à persévérer dans leur nouvelle croyance. Il leur fit naturellement renouveler leur serment de fidélité au christianisme; mais comme l'indulgence n'obtenait pas plus de succès que les rigueurs, il se mit à les persécuter plus violemment que tous les princes précédents. Il leur défendit de posséder des biens,

de faire le commerce de mer, et, en général, d'entretenir aucunes relations d'affaires avec les chrétiens (693).

Poussés au désespoir, les Juifs essayèrent de résister. Ils se mirent en rapport avec leurs frères d'Afrique, plus heureux sous la domination arabe. C'était probablement dans le dessein de détruire l'empire visigoth, en s'appuyant sur les conquérants mahométans d'un côté, sur le parti des seigneurs mécontents de l'autre : le projet n'avait rien d'irréalisable dans l'état de décadence où était arrivé l'empire visigoth. Mais l'entreprise fut dévoilée trop tôt; Egica réunit les preuves de la conspiration et les exposa au concile de Tolède. L'audace des Juifs leur attira une violente persécution; tous ceux d'Espagne, sans exception aucune, furent déclarés esclaves et donnés comme tels aux grands du pays, sans pouvoir jamais être affranchis. Les enfants au-dessous de sept ans furent arrachés à leurs parents afin d'être élevés par des chrétiens.

Seuls, les Juifs guerriers qui gardaient les passages des Pyrénées contre les envahissements des Gaulois, conservèrent leur indépendance; mais on exigea qu'ils se convertissent au christianisme. Un historien affirme que Witiza, fils et successeur d'Egica, rappela les Juifs bannis[1]; mais tous les faits ultérieurs et surtout l'attitude des Juifs, contredisent cette assertion.

L'empire visigoth était arrivé à sa fin. Après la mort de Witiza, Tarik, le conquérant mahométan, arriva d'Afrique avec une armée puissante et enthousiaste, et envahit l'Andalousie. Les Juifs bannis, et ceux qui étaient restés dans la Péninsule, firent cause commune avec les conquérants. Un grand nombre d'entre eux combattirent vaillamment dans les rangs des Arabes à la bataille de Wadibucca ou Xerès, sous la conduite

1. Lucas Tudensis chronicon, p. 69.

d'un des leurs appelé Kaula-al-Yehoudi.

Après la mort de Roderik, dernier roi des Visigoths, les Arabes victorieux avancèrent sans rencontrer de résistance sérieuse; partout ils furent soutenus par les Juifs. Comptant sur leur appui, les généraux arabes, à mesure qu'ils s'emparaient d'une ville, n'y laissaient qu'une faible garnison, et disposaient ainsi de presque toute leur armée pour continuer la conquête du pays. Il se trouva donc que les Juifs, esclaves quelques jours auparavant, étaient maîtres des importantes cités de Grenade, Malaga, Cordoue et autres. Les grands et le clergé avaient quitté Tolède, la capitale; à l'approche de Tarik, il n'y restait qu'une garnison insignifiante. Pendant que, le dimanche des Rameaux de l'an 712, les habitants chrétiens invoquaient le secours du Christ dans les églises, les Juifs ouvrirent les portes[1]

1. Almakkari, cité par Gayangos, *History of the mahometan dynasties in Spain*, I, 280, et Weil, *Les Califes*, I, 519, 528.

de la ville aux Arabes, qu'ils reçurent comme des libérateurs; c'était la revanche des cruelles persécutions auxquelles ils étaient en butte depuis si longtemps.

Tarik confia la garde de la ville à ses nouveaux alliés et continua à poursuivre les Visigoths, qui avaient pris la fuite, emportant leurs richesses; plus tard le gouverneur d'Afrique, Mouza-ibn-Nosaïr, jaloux des succès de Tarik, envoya de son côté en Espagne une seconde armée : ces troupes nouvelles s'emparèrent d'un certain nombre de villes, dont la garde fut également confiée aux Juifs.

Ce fut dans ces circonstances favorables que ces derniers passèrent sous la domination des Arabes. On les considéra comme des alliés, à l'égal des Juifs de la Babylonie et de la Perse; on les traita avec beaucoup de bienveillance, on leur permit de pratiquer ouvertement leur religion, liberté dont ils avaient été privés depuis si longtemps; ils reprirent leur juridiction particulière sur leurs coreligionnaires; néan-

moins ils furent astreints à payer la *dzimma,* capitation imposée aussi aux chrétiens récemment soumis.

Les Juifs d'Espagne entrèrent ainsi dans la communauté universelle, qui s'était formée en quelque sorte entre tous leurs coreligionnaires vivant dans le vaste empire de l'Islamisme.

CHAPITRE II

LES JUIFS ET LES ARABES EN ESPAGNE
— 712-945 —

Les deux nationalités. — Premiers symptômes de désaccord. — Révolte du chef Kaula. — Origine des mouvements anti-talmudiques parmi les Juifs arabes. — Le faux messie Serene — Première scission — Abou-Isa, le soi-disant Précurseur. — Anan, fondateur et chef du Caraïsme. — Caraïtes et Rabbanites. — Les Juifs d'Espagne et la cour de Cordoue.

Le vaillant et utile concours des Juifs à la conquête de l'Espagne leur assura d'abord un certain degré d'indépendance, d'autonomie et de considération au milieu des Arabes ; ils vivaient, pour ainsi dire, avec eux sur le pied de l'égalité ; en dépit des différences de croyance et du fanatisme mahométan, rien ne leur rappelait leur ancienne existence misérable, entourée de piéges et de trahisons. Pour les Arabes, c'étaient des alliés sûrs en cas de guerre ou

de révolte ; d'ailleurs ils se familiarisaient avec les mœurs et les idées des conquérants sans renoncer à leur propre autonomie ; comme leurs frères d'Orient, ils se rendirent bientôt maîtres de l'arabe, langue poétique et flexible. Toutefois ils n'étaient pas encore arrivés à la production littéraire, et ce fut l'Orient qui dut les initier au mouvement intellectuel arabe, auquel ils participèrent depuis avec tant d'éclat.

Il ne faudrait cependant pas croire qu'il n'y eût point de causes de dissensions entre les deux races. Des conflits éclatèrent, car nous voyons ce chef juif déjà nommé, Kaula-al-Yehoudi, se révolter contre le maître régnant Le motif de cette détermination si hardie n'est point connu : nous savons seulement qu'il entra en lutte ouverte avec le gouverneur tyrannique Alhorr, et qu'il fut vigoureusement soutenu par ses coreligionnaires. Kaula sut se maintenir pendant un certain temps dans l'Aragon et dans la Catalogne ; finale-

ment il fut vaincu, fait prisonnier et mis à mort. Ses partisans se dispersèrent (718); mais l'agitation continua parmi les Juifs, au moment même où chez leurs coreligionnaires de Syrie se dessinait un mouvement analogue, et probablement corrélatif au premier.

Il y avait dans ce dernier pays, aussi bien qu'en Palestine et en Babylonie (Irak), des Juifs venus d'Arabie, où ils avaient autrefois exercé une certaine influence. Vaincus par Mahomet, ils avaient été chassés de la presqu'île. C'étaient les débris des *Benou-Kaïnoukaa,* des *Benou-Nadhir* et des *Chaïbarites,* vrais fils du désert, hommes vaillants, guerriers et chevaliers, habitués dès longtemps à l'indépendance et au libre développement de leurs facultés, en constantes relations avec les Arabes, autrefois leurs alliés et compagnons d'armes, parmi lesquels ils s'étaient établis de nouveau après la conquête de la Perse et de la Syrie. Certes, ces hommes étaient attachés à leur foi; ils l'avaient défendue au

prix de leur sang; ils lui avaient sacrifié la fortune, la gloire, la patrie! mais leur judaïsme n'était pas celui de leurs coreligionnaires qui suivaient le Talmud; ses prescriptions minutieuses, telles qu'on les observait dans ces pays, les gênaient dans l'expansion de leur caractère et dans leurs rapports accoutumés avec les Arabes.

Les occasions de controverses religieuses avec les Arabes ne manquaient pas; pour maintenir la valeur du judaïsme en face des mahométans, qui prétendaient apporter la régénération universelle au monde, les Juifs arabes durent souvent chercher des arguments dans la Bible. C'est ainsi qu'ils crurent découvrir que bien des lois, présentées par le Talmud et les écoles rabbiniques comme des commandements religieux, n'étaient nullement fondées sur les textes bibliques. Les prescriptions talmudiques étaient sans doute nécessaires à la conservation du judaïsme; mais les Juifs arabes n'étaient pas bien placés

pour le comprendre. Quoi qu'il en soit, il est constant que les premiers symptômes d'éloignement pour les lois talmudiques se manifestèrent d'abord parmi la colonie juive arabe de Syrie ou de Babylonie (Irak).

Un écrivain parfaitement autorisé affirme qu'au commencement du VIIIe siècle, les Juifs de Syrie étaient sans cesse entraînés à quitter le judaïsme talmudique pour s'en tenir purement aux prescriptions bibliques.

L'initiateur de ce mouvement était un habitant de la Syrie, nommé Serene, qui prétendait être le Messie. Il fit luire aux yeux des Juifs la prochaine conquête de la Palestine, d'où il promettait de chasser les mahométans. Les premiers se montraient d'autant plus portés à caresser l'idée d'une restauration de leur autonomie, qu'ils commençaient à être en butte aux persécutions du fanatique calife Omar II (717-720).

En même temps que Serene parlait de reconquérir la Palestine, il abolit les prescrip-

tions talmudiques les plus essentielles, ce qui ne contribua pas peu à augmenter le nombre de ses partisans.

La réputation de Serene parvint jusqu'en Espagne ; beaucoup de Juifs de ce pays abandonnèrent tout pour suivre le faux Messie. Ils n'étaient sans doute que médiocrement satisfaits de la conduite des Arabes à leur égard. Dix ans s'étaient écoulés depuis la conquête à laquelle ils avaient tant contribué, et déjà on les accablait d'impôts à l'égal des chrétiens vaincus. Le gouverneur Anbaza (Ambiza) s'empressa de confisquer les biens de tous ceux qui avaient abandonné le pays pour se ranger sous les ordres de l'agitateur (721).

Serene finit misérablement. Il fut vaincu et fait prisonnier par le successeur d'Omar II, le calife Yézid, qui le remit aux Juifs eux-mêmes, leur confiant le soin de le châtier. Ses adhérents voulurent rentrer dans les communautés dont ils s'étaient séparés en renonçant aux prescriptions talmudiques. Fallait-il les rece-

voir comme repentants ou comme de vrais prosélytes ? La question fut soumise au chef de la grande école babylonienne de Poumbadita, Natronaï ben Nehemia, connu par la rigueur de ses principes. Natronaï répondit qu'on avait à les traiter comme des coreligionnaires, mais qu'ils devaient faire pénitence publique dans les synagogues, et mener une vie conforme aux lois du Talmud.

Un fait bien singulier se produisit en cette circonstance. On vit arriver dans les communautés un certain nombre de Juifs qui déclarèrent vouloir rentrer dans la communion des fidèles, après avoir vécu longtemps en dehors même des prescriptions bibliques, sans être ni chrétiens, ni mahométans. On n'a jamais su exactement d'où venaient ces hommes. Sur la décision du même chef d'école, on accueillit également dans la synagogue ces nouveaux pénitents.

Trente ans après la mort de Serene, il se manifesta un nouveau mouvement antitalmu-

dique, également mêlé d'enthousiasme messianique. Cette nouvelle agitation était l'œuvre d'un homme à la fois vaillant et fanatique, Obadiah Abou-Isa ben Ishak, d'Ispahan en Perse. Il avait une certaine instruction, connaissait la Bible et le Talmud, et écrivait avec une véritable chaleur. Guéri subitement de la lèpre, il vit dans ce fait un miracle, et se crut appelé à de grandes destinées. Il était, disait-il, non point le Messie, mais un précurseur, un *excitateur* qui devait frayer la voie. Il avait réellement foi dans sa mission de cinquième et dernier précurseur du Messie, et il annonça hautement que Dieu l'avait destiné à délivrer la race juive de l'oppression.

Bientôt il se vit entouré de nombreux adhérents ; comme Serene, il introduisit des modifications importantes dans la religion, abolissant le divorce, augmentant les prières, défendant l'usage de la viande, du vin, etc.

Abou-Isa voulut accomplir l'œuvre de la délivrance l'épée à la main. et organisa ses

sectateurs comme une armée régulière ; le moment était, du reste, très-favorable pour une expédition aventureuse.

La guerre civile venait d'éclater, terrible, immense, dans l'empire des califes ; sur toute l'étendue des possessions arabes, les deux grands partis, les Abbassides et les Oméyades, luttaient entre eux avec acharnement. Grâce à ces sanglantes guerres, Abou-Isa put commencer son œuvre de délivrance et se maintenir dans les environs d'Ispahan, jusqu'au moment où les partisans d'Omar furent totalement défaits par les Abbassides, qui mirent à mort les principaux chefs du parti vaincu. La soumission des Oméyades fut aussi le terme des succès éphémères d'Abou-Isa.

Ces événements restèrent inconnus des Juifs d'Espagne; leur attention se portait sur des faits qui les touchaient plus directement. Un changement de dynastie venait de s'opérer en 768, et avait mis fin à la domination violente des émirs en spagne. Un des-

cendant des califes oméyades, proscrit comme tous les siens par les Abbassides, Abdérame, devint le chef d'une dynastie sous laquelle la civilisation arabe devait prendre un brillant essor. Abdérame, dur et sévère, fut bienveillant pour les Juifs; il se souvenait sans doute que, traqué par ses persécuteurs en Afrique, il avait échappé à la mort, grâce à l'intervention d'un sectateur de Moïse.

Sous son règne et sous celui de ses successeurs, les Juifs purent développer librement leurs facultés et arriver à un haut degré de culture intellectuelle. A ce moment, cependant, ils restaient encore complétement étrangers au mouvement de la civilisation juive dans l'Orient, à l'extrémité opposée de l'immense empire des mahométans, mouvement dont les origines remontent à la naissance du caraïsme.

Les grands phénomènes historiques se produisent dans un ordre constant et régulier. Le progrès ne s'acquiert qu'au prix de la lutte et

amène souvent la réaction; la vérité jaillit surtout du choc et de la contradiction. Or, ces alternatives précisément faisaient défaut depuis des siècles à l'histoire juive : la vie religieuse était étouffée, pétrifiée. Le christianisme paulinique et post-apostolique avait abrogé la *loi*, éloigné l'*étude* et imposé la *foi*. De là, dans le judaïsme, une réaction dans le sens diamétralement opposé, c'est-à-dire l'attachement profond aux commandements, et les subtilités d'argumentation dans les travaux de législation religieuse. Cette réaction produisit le Talmud, qui devint bientôt la seule autorité reconnue et finit par effacer parmi le peuple la connaissance des livres bibliques. Le souffle vivifiant et poétique des livres sacrés avait cessé d'animer aussi bien les communautés que ceux qui présidaient à leur direction. L'étude du Talmud même, qui, du temps des Amoraïm, contribuait encore dans une certaine mesure à la culture et au développement de la pensée, était

devenue un stérile et aride exercice de mémoire.

Les tentatives de Serene et d'Abou-Isa contre les idées talmudiques avaient échoué à cause de l'infériorité morale de ces deux novateurs et de leurs rêveries messianiques.

Mais avec une initiative bien dirigée, dans un milieu favorable, ce mouvement devait s'étendre infailliblement et prendre des proportions sérieuses. Anan, le neveu de l'exilarque Salomon, mort en 762, entreprit l'œuvre. On a peu de données sur l'existence de cet homme, qui devait marquer d'une manière si profonde dans l'histoire du judaïsme. Exalté par ses adhérents, il fut vilipendé par ses ennemis qui, cependant, ne lui refusaient pas une certaine science talmudique. Les deux chefs ou gaonim des grandes écoles de Soura et de Poumbadita, qui connaissaient les tendances antitalmudiques d'Anan, s'opposèrent à son élection à l'exilarchat, où il était appuyé par un parti puissant.

Anan échoua ; accusé de calomnie près du calife régnant, il fut obligé de se réfugier en Palestine, où il fut suivi par un certain nombre de partisans. Il bâtit à Jérusalem même un temple, qui existait encore à l'époque des croisades. La persécution n'avait fait qu'exalter les convictions d'Anan. Refusant toute autorité au Talmud, qu'il accusait d'avoir dénaturé le judaïsme, le novateur ramena la vie religieuse à la vérité, c'est-à-dire selon lui, au texte de la Bible. Tout son système se résumait dans ces mots : étudier assidûment les Écritures. De là le nom de *caraïsme* (mikra), connaissance des *Écritures*.

Tout en prétendant ramener la foi à sa pureté primitive, le fondateur du caraïsme créa un formalisme étroit et imposa à ses sectateurs des prescriptions plus rigoureuses que celles du Talmud; dans son zèle à combattre les Rabbanites, il dépassa leurs exagérations.

Il modifia profondément les lois sur les

fêtes, le sabbat, la nourriture et les mariages consanguins ; il suffira de dire que, s'en tenant au texte littéral du Pentateuque, il défendait, le jour du sabbat, de tenir allumés la lumière et le feu, de goûter des aliments chauds, de sortir de sa maison, d'administrer des remèdes aux malades, etc.

Il apporta aussi de grands changements à la fixation des néoménies et des fêtes ; la Pentecôte, entre autres, devait être célébrée non plus cinquante jours après le premier jour de Pâque, mais après le samedi qui coïncide avec cette fête. En même temps qu'il abolit les lois talmudiques, Anan proscrivit les prières traditionnelles, même les plus poétiques, et n'admit dans le rituel que des textes tirés de la Bible.

Attachée à la lettre morte, la religion, comme le culte nouveau, prit un caractère sombre, froid et dénué de tout sentiment.

Anan avait ramené nécessairement les esprits vers les recherches bibliques ; mais

à cette époque on ne pouvait guère tendre a une exégèse rationnelle et indépendante. Le novateur lui-même dut avoir recours à l'arbitraire et aux arguties qu'il reprochait aux talmudistes; en repoussant la tradition, il avait privé sa secte de tout lien avec le passé; d'un autre côté, Anan, esclave du sens étroit du texte, négligeait toute loi historique, toute conception poétique, et allait à l'encontre des aspirations populaires. Le caraïsme eut ainsi une base mesquine, artificielle; tout développement puissant, fécond, lui devenait impossible dès l'abord.

Les Caraïtes ou Ananites donnaient aux talmudistes le surnom de *Rabbanites*, sorte d'injure signifiant les partisans des autorités. L'animosité entre les deux partis était très-vive et ne fit que s'accroître. Les chefs des deux grandes écoles talmudiques avaient naturellement exclu les novateurs du judaïsme. Les Caraïtes, de leur côté, évitaient toute alliance, toute relation avec les Rabbanites; on se ren-

voyait mutuellement les épithètes d'hérétiques (minim, apikorsim), d'obscurants, etc. La communauté caraïte de Jérusalem[1] reconnut Anan pour son exilarque. Cette dignité devait être héréditaire dans sa famille : le schisme était consommé.

Anan demeura à la tête de sa communauté jusqu'à la fin de sa vie. On ne connaît pas exactement la date de sa mort. Ses adhérents conservèrent une profonde vénération pour sa mémoire. On lui consacra une formule particulière de prière qui fut intercalée dans l'office du sabbat, et qui s'est conservée jusqu'à nos jours. Elle est ainsi conçue :

« Que le Seigneur étende sa grâce sur le prince Anan, l'homme de Diéu, qui a ouvert la voie de la Thora, a éclairé les yeux des caraïtes, a éloigné plusieurs du péché et

1. Le caraïsme eut son premier centre à Jérusalem même, ainsi qu'il résulte des données de Nissi ben Noah et de Salomon ben Jeroucham, de même que d'une correction erronée d'un ancien copiste de Meguilath Taanith, qui explique Akra (le fort d Sion), par : lieu des Caraïtes.

nous a montré le bon chemin. Que Dieu lui donne une bonne place parmi les sept classes de bienheureux qui entrent au paradis. »

Le jugement impartial de la postérité ne peut ratifier ces louanges. Le schisme qu'Anan a suscité dans le judaïsme a puissamment servi, sans doute, le développement de l'idée et des études juives ; mais on chercherait en vain chez Anan quelque grandeur d'esprit. Il n'avait ni conceptions profondes, ni vues philosophiques; inconséquent dans sa guerre contre le judaïsme talmudique, il a laissé subsister bon nombre de rites dont l'origine ne peut être rapportée aux textes bibliques.

Quoi qu'il en soit de cette contradiction, le caraïsme eut l'inappréciable avantage de ramener les Rabbanites et les Talmudistes eux-mêmes aux sources vives des Écritures saintes. Pour répondre à leurs contradicteurs, ces derniers furent obligés de suivre les novateurs sur leur propre terrain, et d'ouvrir la Bible, négligée depuis si longtemps.

De leur côté, les Caraïtes, pour soutenir leurs opinions, durent recourir à une méthode, à une philosophie quelconque ; ils furent entraînés vers la philosophie quasi-rationnelle, dite mutazalite, qui était née chez les Arabes. Leur mouvement en ce sens entraîna les Talmudistes dans la même voie ; les résultats immédiats du schisme caraïte furent donc l'étude de la Bible et l'adoption d'une philosophie religieuse. Les Caraïtes furent les créateurs de la *massora* et de la grammaire hébraïque, toutes deux nécessaires à l'intelligence des textes sacrés ; les Talmudistes ont ensuite développé ces deux branches importantes de la science biblique. Les premiers n'accordaient à la raison qu'un faible poids dans les discussions religieuses ; les derniers en ont fait le suprême arbitre.

Pendant tout le cours des VIIIe et IXe siècles, les Juifs d'Espagne restèrent assez indifférents au mouvement caraïte ; ils ne connaissaient d'autres autorités religieuses que les acadé-

mies de Soura et de Poumbadita; ils contribuaient à l'entretien de ces célèbres écoles talmudiques, de même que leurs frères d'au delà des Pyrénées. Le gaon continuait à être pour eux le chef de l'exil, et ils soumettaient à la décision de son tribunal les questions douteuses en matière religieuse ; un gaon d'Orient rédigea, vers 880, pour les Juifs d'Espagne, un rituel qui fut généralement adopté.

Malgré les motifs de désaccord dont nous avons parlé plus haut, il y eut entre les Juifs et les Arabes des rapports d'amitié qui ne purent jamais s'établir entre ces derniers et les chrétiens du pays. Les Juifs ne s'occupaient guère de politique : les annales arabes renferment des témoignages certains à ce sujet.

Deux objets mettaient en relations les Juifs riches avec la cour de Cordoue : la fabrication de la soie et le commerce des esclaves.

Amis du faste oriental, les califes d'Espagne s'appliquaient à favoriser dans leurs États les industries du luxe, et savaient

utiliser, dans cette intention, l'esprit d'entreprise de leurs sujets juifs[1].

La méfiance, parfois justifiée, des mêmes princes pour les Arabes et les Berbères, leur faisait préférer, pour leur entourage immédiat, des serviteurs venus de pays étrangers. On achetait donc des esclaves, principalement dans les pays slaves, on les habituait au service et on les vendait ensuite à la cour de Cordoue ; de jeunes Slaves ou esclaves, élevés dans la religion mahométane, servirent à former exclusivement la garde des princes, et ils ne tardèrent pas à acquérir une grande puissance dans l'État. Les intermédiaires du commerce entre les étrangers et la cour étaient des Juifs[2] qui, par leurs coreligionnaires d'autres pays, avaient des relations régulières avec ces contrées éloignées. Le clergé tonnait en vain contre ce trafic ; non qu'il le condamnât en lui-même, puisque bien des

1. Abraham Ibn-Daoud, *Sepher ha-Kabalah.*
2. Dozy *Histoire des musulmans en Espagne,* II, p. 60

chrétiens s'y livraient, mais parce qu'il cherchait à priver les Juifs d'un moyen d'influence considérable.

L'exercice de la médecine, dans laquelle les Juifs d'Espagne se distinguèrent plus tard, devint une troisième occasion de rapprochement entre eux et les classes élevées du peuple conquérant, avec lequel ils avaient d'ailleurs tant d'autres affinités.

CHAPITRE III

NAISSANCE DE LA CIVILISATION JUIVE EN ESPAGNE

— 915-1027. —

Chasdaï Ibn-Schaprout, ministre d'Abdérame. — Les califes protecteurs des lettres. — Les Juifs diplomates. — Abdérame et les petits royaumes chrétiens d'Espagne. — Chasdaï, *nasi*, chef de la communauté de Cordoue. — Décadence des écoles juives d'Orient. — L'Espagne devient le centre du mouvement juif. — Les quatre Talmudistes de Soura et leur mission. — Moïse ben Chanoch, rabbin à Cordoue. — Renaissance des études talmudiques, de la grammaire et de la poésie. — Le royaume juif des Chazars. — Les poëtes Menahem ben Sarouk et Dounasch ben Labrat. — Mort de Chasdaï.

Le premier développement de la civilisation hispano-judaïque est dû à l'initiative d'un médecin, Chasdaï Ibn-Schaprout. Cet homme supérieur était le conseiller et, pour ainsi dire, le ministre du calife Abdérame III, prince aussi puissant qu'éclairé.

Le mouvement provoqué par Chasdaï eut

d'heureux résultats et ne resta pas sans influence sur l'histoire des peuples chrétiens. Bien qu'emprunté à une source étrangère, le courant d'idées provoqué par Chasdaï répandit et féconda des principes qui rayonnèrent plus tard sur la barbarie du reste de l'Europe. A la rigueur, on devrait faire remonter à cette époque l'origine de la civilisation moderne. Les efforts de Chasdaï, entraîné par l'exemple du prince, se bornaient, il est vrai à l'avancement de la science; mais il ne faut pas oublier qu'alors la science était presque partout méprisée, sinon proscrite. Avec Abdérame commence l'époque classique de la civilisation arabe, qui s'épanouit dans la plénitude de la force et de la richesse d'un peuple, pendant que l'Europe retombe dans la barbarie complète et que l'Orient décline et arrive rapidement à la décrépitude.

Abd-ul-Rahman III (Abdérame), fut une des individualités les plus distinguées parmi cette pléiade de califes qui por-

tèrent si haut l'éclat et la gloire de l'empire arabe.

Libres de préjugés, ces princes magnifiques pratiquaient et encourageaient les lettres, les sciences et les arts. Leur cour était le rendez-vous des hommes de talent, poëtes, savants et artistes ; ceux-ci possédaient l'amitié des souverains, qui leur confiaient souvent les postes les plus importants de l'État. A l'exemple de la cour, le dernier chef dans les provinces s'honorait de l'amitié des hommes d'étude. La vive et souple intelligence des Juifs fut fortement stimulée dans un milieu si favorable. Ils s'enthousiasmèrent pour la science et pour la poésie; l'Espagne juive devint un brillant centre de mouvement intellectuel. Comme les *muzarabes* (chrétiens demeurant parmi les Arabes), et souvent mieux qu'eux, ils s'étaient approprié la langue et la littérature du peuple conquérant. Cette identification avec la vie arabe amena les chrétiens à négliger leur longue maternelle, le latin gothique. Bientôt ils de-

vinrent incapables de comprendre les livres qui contenaient leur confession de foi, et ils finirent par désavouer cette foi elle-même.

Tout autre fut, chez les Juifs, l'effet de ce réveil : avec la science profane, ils sentaient croître leur prédilection, leur enthousiasme pour l'idiome national, pour leurs écritures sacrées et pour leurs croyances traditionnelles. Loin de condamner cette importation des mœurs, des sciences et de la littérature étrangères, les représentants du judaïsme en Espagne se firent les promoteurs de la civilisation arabe ; ils lui empruntèrent de nouveaux éléments pour vivifier, pour rajeunir le tronc antique.

Un concours de circonstances favorables permit à l'Espagne de se mesurer avec la Babylonie, de la vaincre, de lui enlever la direction spirituelle du judaïsme, et de conserver cette supériorité pendant cinq siècles.

Abou-Yousouf Chasdaï, fils d'Isaac Ibn-Schaprout, l'homme qui donna naissance à ce magnifique mouvement, était né en 915, de la

noble famille d'Ibn-Ezra. Chasdaï fut le premier de cette longue suite d'hommes illustres qui se donnèrent pour tâche la protection et la grandeur du judaïsme. Ses manières étaient aisées et larges, sa parole agréable ; tout son être respirait la franchise et l'aménité ; il n'y avait chez lui rien de la gravité de l'Oriental ni du sérieux mélancolique de l'Israélite ; c'était, pour ainsi dire, un moderne. Avec lui, l'histoire juive prend, en réalité, le cachet européen.

Dès ses plus jeunes années, son père Isaac, établi à Jaen [1], lui inspira l'amour des lettres et des sciences et lui apprit l'emploi le plus noble de la fortune. Chasdaï avait étudié la médecine et les langues ; on lui attribue l'invention d'un médicament renommé chez les médecins arabes comme une véritable panacée. Outre l'hébreu et l'arabe, il possédait parfaitement le latin. Tout le monde vantait son

1. Philoxène Luzzatto, *Notice sur Ibn-Schaprout Chasdaï.*

espri ses talents, ses connaissances; un ambassadeur de l'empereur Othon II, venu du fond de la Germanie, avait déclaré qu'il n'avait jamais vu d'homme aussi perspicace, aussi spirituel que le Juif Chasdaï.

Cependant une profonde modification s'était faite dans le système gouvernemental de l'Espagne musulmane sous le règne d'Abdérame III. La noblesse, qui naguère était tout, avait entièrement perdu son influence; Abdérame détestait les nobles et avait anéanti leur pouvoir. Gouvernant par lui-même, il se passait de *hagib*, ou premier ministre; les principaux emplois étaient confiés à des hommes d'obscure naissance, même à des affranchis et à des étrangers, en un mot, à des gens placés dans une dépendance complète du prince et qui étaient, par conséquent, les instruments dévoués et dociles de ses volontés.

L'attention d'Abdérame s'était portée sur Chasdaï et sur ses étonnantes facultés. Il l'attira à sa cour, le nomma son interprète et le chargea de diverses négociations diplomatiques. Le nouveau dignitaire fit preuve d'habileté, de discrétion et d'intelligence ; le calife lui accorda de plus en plus sa confiance, et Chasdaï eut bientôt une situation analogue à celle d'un ministre des affaires extérieures, sans toutefois en avoir le titre.

Il recevait les ambassadeurs des puissances étrangères et présidait aux échanges de cadeaux usités dans ces missions; il centralisait en même temps entre ses mains [1] les recettes des douanes de l'empire.

Les services signalés qu'il rendait au calife lui créèrent une haute réputation ; ce prince lui confia les missions les plus délicates. Chasdaï ouvrit ainsi la carrière à ses coreligionnaires

1. Lettre de Chasdaï Ibn-Schaprout au roi des Chazars

qui devinrent des diplomates distingués, continuèrent ses traditions jusqu'au XVIe siècle et surent par leurs talents, leur habileté et leur influence, créer de trop rares époques de répit et de prospérité pour leurs frères de l'exil.

La supériorité de Chasdaï eut lieu de se manifester à l'occasion d'une ambassade arrivée de Constantinople. L'empire byzantin, affaibli au dedans, menacé au dehors, avait constamment besoin d'appuis étrangers. Constantin VIII, prince faible et pédant, dont les prédécesseurs avaient si cruellement persécuté les Juifs, cherchait à nouer une alliance avec les musulmans d'Espagne pour mieux résister à ceux de l'Orient. Il envoya donc à Cordoue, en 944, une brillante ambassade chargée de présents magnifiques. Par un hasard singulier, les envoyés d'une cour où la haine des Juifs était traditionnelle, furent reçus par un homme d'État juif.

Parmi les cadeaux apportés au calife, se

trouvait un livre d'un médecin grec, Dioscoride, sur les différentes méthodes de guérir; le collége médical de Cordoue avait demandé ce livre à la cour de Byzance. Un moine grec accompagnait l'ouvrage, qu'il était chargé de traduire en latin; le seul médecin qui comprit cette langue était Chasdaï, et ce fut lui qu'on chargea de traduire à son tour en arabe le travail du moine [1].

A l'occasion d'une autre ambassade de l'empereur Otto Ier, Chasdaï, par sa sagacité, son esprit et la souplesse de son caractère, sut aplanir des difficultés diplomatiques et renouer plus solidement que jamais, entre les deux pays, des rapports qui allaient se rompre pour des questions d'étiquette et de convenance: difficultés qui feraient sourire aujourd'hui, mais qui de chrétiens à mahométans acquéraient promptement, à cette époque, une véritable gravité.

1. Ibn-Djoldjol apud de Sacy: *Abdallatif*, p. 496, et Notice sur Abou Jousouf Chasdaï Ibn-Schaprout. Ph. Luzzatto, p. 6.

Mais le diplomate juif sut rendre des services d'une utilité plus immédiate dans les relations de sa cour avec les petits États chrétiens indépendants du nord de l'Espagne, les royaumes de Léon, de Castille, etc., qui dès leur origine s'étaient trouvés en hostilité ouverte avec l'empire des califes. Ces guerres, religieuses autant que politiques, étaient conduites des deux côtés avec un grand acharnement, et avec des alternatives de revers et de succès.

Cependant des dissentiments intérieurs amenèrent la guerre civile dans le royaume de Léon; les autres pays chrétiens ne restèrent pas étrangers à ces troubles; tous s'affaiblirent ainsi par la désunion, qu'il était de l'intérêt d'Abdérame d'entretenir soigneusement. Nul mieux que l'adroit et sagace Chasdaï ne pouvait remplir ces sortes de missions, où sa connaissance du latin lui donnait un avantage marqué. Nous voyons en effet Ordoño III de Léon, à qui son frère Sancho disputait le trône, demander un traité

de paix à Abdérame; le prince accueillit avec empressement ces ouvertures, parce qu'il caressait d'autres projets de conquête.

Il députa donc à Léon, en qualité d'ambassadeurs, ***Mohammed Ibn-Hasaïn*** et le savant juif Chasdaï Ibn-Schaprout, directeur général des douanes. Les négociations ne furent pas longues; on fixa les bases d'un traité, et les ambassadeurs revinrent à Cordoue pour le faire ratifier par le calife [1]. La mort d'Ordoño vint empêcher l'alliance déjà arrêtée en principe; Sancho, qui succédait sans opposition à son frère, fut bientôt renversé à cause de son incapacité, augmentée encore par son état maladif. Ordoño III le remplaça; mais la grand'mère du prince dépossédé, la vieille et ambitieuse Toda, qui gouvernait la Navarre, résolut de le faire remonter au pouvoir. Pour arriver à ce but, l'adroite princesse ne recula devant rien; elle fit demander en même temps à la cour de

1. Dozy, *ibid.*, III, p. 76.

Cordoue un membre du célèbre corps médical de cette ville pour guérir Sancho, et une armée pour la restauration du prince. Abdérame envoya en Navarre Chasdaï, en sa double qualité de médecin et d'homme d'État; il devait traiter le malade et fixer les conditions de l'alliance future.

Chasdaï déploya tant de ressources dans cette dernière mission, qu'il parvint à déterminer la fière princesse chrétienne à se rendre en personne à la cour de Cordoue, ce qui n'était pas un mince sacrifice fait par son amour-propre aux intérêts de Sancho, son petit-fils; moins heureux comme médecin, Chasdaï emmena en même temps à Cordoue ce prince, dont la santé ne s'était guère améliorée. Arabes et Juifs, ces derniers surtout, étaient fiers du résultat obtenu par le fin diplomate; les poëtes chantaient son retour dans des stances enthousiastes.

La renommée toujours croissante de Chasdaï, ses services éclatants, eurent les résultats les plus heureux pour ses coreligionnaires.

Grâce à lui, les musulmans conçurent des idées plus favorables aux Juifs ; il employa son influence et sa fortune à améliorer la situation de ses frères. Convaincu que Dieu l'avait choisi dans ce dessein, il devint, pour ainsi dire, le protecteur et le consolateur des communautés juives, proches et éloignées.

A Cordoue même, il exerçait sur la communauté une sorte de souveraineté politique et judiciaire, soit en vertu d'une délégation du prince ou du choix même de ses coreligionnaires. Il portait le titre de *nasi* (prince). Sa renommée pénétra jusque dans les communautés les plus lointaines. L'académie talmudique de Babylone, qu'il soutenait avec une générosité inépuisable, lui décerna le titre honorable de *chef de la maison d'études* (*resch kallah*).

Chasdaï était en relation avec les savants, les philosophes et les astronomes juifs de l'orient et de l'occident ; en même temps il fondait à Cordoue une bibliothèque pour laquelle il faisait venir à grands frais des ma-

nuscrits talmudiques achetés à l'académie de Soura.

L'Espagne semblait réellement destinée à devenir alors le centre de la civilisation juive; la valeur personnelle des hommes qu'elle produisit contribua puissamment à ce mouvement, que des circonstances extérieures vinrent encore favoriser.

L'ensemble des institutions qui avaient formé jusque-là le centre intellectuel et religieux du judaïsme, c'est-à-dire le gaonat dans l'Irak et les grandes académies talmudiques, était tombé en décadence. La rivalité des deux écoles de Poumbadita et de Soura leur avait fait perdre une grande partie de leur influence. Saadia même, le plus grand et le plus savant des gaonim, nê parvint pas à faire revivre ces antiques instituts. L'école de Soura, celle où il avait enseigné lui-même, tomba la première; celle de Poumbadita, soutenue par des subsides envoyés de Bagdad, la capitale du califat oriental, conservait une sorte d'exis-

tence factice. Saadia ne vit pas la ruine totale de l'établissement auquel il avait présidé: l'école ne fut fermée que quelques années après sa mort.

La communauté de Soura avait vu avec douleur la fin de l'école qui avait fait sa gloire pendant sept siècles. On essaya de la reconstituer.

Quatre talmudistes, tous anciens élèves de l'académie de Soura, furent députés aux communautés étrangères pour demander leur concours à cette œuvre pieuse. Mais la fatalité semblait conspirer contre elle; loin de relever en Babylonie le judaïsme et ses institutions, cette mission ne fit qu'en précipiter la ruine.

Jetés par une tempête sur les côtes italiennes, les quatre talmudistes de Soura tombèrent entre les mains de l'amiral musulman Ibn-Roumahis. L'un d'eux, R. Schemaria, fut racheté de l'esclavage par ses frères, à Alexandrie d'Egypte. Le second fut également rendu à la liberté, grâce à ses coreligionnaires afri-

cains. La rançon du troisième fut payée par une communauté inconnue : on croit qu'il s'établit plus tard à Narbonne. Celui qui éprouva le plus de vicissitudes fut R. Moïse ben Chanoch.

Il avait emmené avec lui sa femme, aussi distinguée par sa piété et ses vertus que par sa beauté rare; leur jeune fils les accompagnait. Pendant la traversée d'Italie en Espagne, l'amiral convoitait ardemment la belle compagne de son prisonnier et lui avait clairement fait comprendre ses intentions. La jeune femme, en présence de l'amiral, demanda à son mari en hébreu si ceux qui périssaient dans les flots de la mer pouvaient espérer la résurrection. Ben Chanoch répondit affirmativement, et pour échapper au déshonneur, la noble femme se précipita dans la mer.

R. Moïse ben Chanoch et son fils furent conduits comme esclaves à Cordoue; la communauté paya la rançon de l'infortuné voyageur, ne se doutant guère que dans la personne de ce misérable prisonnier elle venait

d'acquérir la suprématie intellectuelle sur le judaïsme du monde connu. Ni Moïse, ni ses compagnons n'avaient songé à donner des preuves de leur profonde érudition talmudique dans les divers lieux où le sort les avait jetés. Les maîtres n'avaient-ils pas enseigné : « La loi sainte ne doit pas être un gagne-pain. »

Ils passèrent donc tout d'abord pour de vulgaires malheureux. Ce fut sous les vêtements du pauvre que R. Moïse entra dans l'école de Cordoue, à laquelle présidait alors le rabbin et juge Nathan, un homme de connaissances talmudiques superficielles, mais généralement admiré dans son pays comme une des lumières du temps. R. Moïse alla s'asseoir dans un coin comme un auditeur ignorant ; néanmoins, en entendant le maître expliquer d'une façon par trop défectueuse un passage du Talmud, il ne put s'empêcher de faire quelques objections, timides d'abord, puis plus nettes et plus serrées. Les auditeurs ne furent pas peu surpris de trouver un si profond érudit sous l'ha-

bit d'un mendiant. On pressa vivement l'inconnu de monter à l'estrade et d'élucider la question controversée. Moïse y consentit et exposa ses idées avec une clarté et un talent qui tinrent l'auditoire sous le double charme de l'admiration et de la surprise.

Le jour même, Nathan, faisant preuve d'une rare abnégation, déclara qu'en présence d'une pareille supériorité il ne pouvait conserver son rang de maître et de juge : Moïse ben Chanoch seul était digne de remplir ces fonctions.

Après un pareil hommage, la communauté ne pouvait hésiter ; elle choisit le savant étranger pour son chef rabbinique, et le combla de présents et d'honneurs.

Ici se place un incident assez curieux : l'amiral Ibn-Roumahis, ayant appris qu'au lieu d'un pauvre mendiant il avait vendu un grand-rabbin célèbre, prétendit qu'il avait droit à un supplément de rançon que devait payer la communauté. Chasdaï, alors tout-puissant auprès d'Abdérame, fit repousser cette singulière

prétention [1]. Ce prince, du reste, avait toujours vu avec déplaisir les relations des Juifs de son empire avec le gaonat, autorité émanant d'un califat ennemi qui tirait annuellement de fortes sommes des communautés d'Espagne; il fut donc enchanté de voir fonder à Cordoue une école talmudique indépendante du gaonat d'Orient.

De leur côté, les trois compagnons de R. Moïse ouvrirent également, dans les communautés de Kaïra, de Kaïrouan et de Narbonne, des écoles talmudiques qui, grâce au savoir étendu de ces maîtres, devinrent des foyers d'instruction pour l'Égypte, le califat fatimique et le sud de la France; ils détachèrent ainsi du gaonat babylonien ces pays qui représentaient les fractions les plus intelligentes du judaïsme. L'étude du Talmud constituait à cette époque le seul élément vivi-

1. Abraham Ibn-Daoud, dans le *Sepher ha-Kabbalah*, d'après un récit de Samuel ha-Naguid, qui l'avait entendu lui-même du fils de R. Moïse ben Chanoch.

fiant de civilisation parmi les Juifs et le courant qui amenait inévitablement les esprits vers les sciences profanes. Tout s'étiolait, faute de ce stimulant, chez les caraïtes et dans les communautés trop éloignées du mouvement initiateur dû à R. Moïse ben Chanoch. Bientôt, de tous les points de l'Espagne, accoururent les jeunes gens avides d'entendre les enseignements du maître babylonien, qui, devant de pareils résultats, ne songea plus guère à retourner dans sa patrie.

Ainsi les quatre savants envoyés en mission par la communauté de Soura, au lieu de faire renaître le mouvement talmudique dans leur patrie, étaient allés porter leur science aux contrées éloignées.

Par un heureux hasard, la renaissance des écoles talmudiques coïncide avec celle des études grammaticales et de la poésie hébraïque, remises en honneur par Menahem ben Sarouk et Dounasch ben Labrat. Chasdaï devint le Mécène de cette littérature aux débuts

si brillants. Cet homme considérable ne bornait pas sa sollicitude à l'Espagne seule. Il chercha à nouer des relations avec ses frères du nord-ouest, sur lesquels on n'avait autour de lui que des notions légendaires. Son cœur était profondément ému quand, des hauteurs des questions politiques générales, il redescendait à la situation précaire et parfois misérable des Juifs et à la dispersion de tant d'éléments de vitalité.

L'idée de la religion ne se séparait pas, à cette époque, de celle d'un État régulièrement organisé. La valeur d'une croyance se mesurait à l'influence qu'exerçaient ses adhérents comme corps politique.

Il ne faut donc pas s'étonner si, comme tous ses frères en Israël, le ministre se préoccupait vivement de l'existence d'un empire juif autonome, bien loin au nord dans le pays des Chazars ; existence vaguement affirmée par des voyageurs, et dont la rumeur lointaine avait pénétré jusqu'en Espagne.

Un aventurier, connu sous le nom d'Eldad, était venu déclarer qu'il appartenait à la tribu de Dan, encore existante, et avait donné ainsi quelque créance à ces bruits extraordinaires; car on ne pouvait facilement admettre que les dix tribus exilées, dispersées, et depuis longtemps oubliées, eussent pu se perpétuer en corps de nation indépendante dans le Chorazan et en Arabie.

Chasdaï ne négligea aucune occasion d'interroger sur ce sujet, si intéressant pour lui, les ambassadeurs qui venaient de tous pays à la cour du calife. Ce fut une grande consolation pour lui d'apprendre, par un envoyé du Chorazan, qu'il existait réellement dans le pays des Chazars, un roi juif gouvernant des sujets de la même religion.

Il éprouva une joie profonde quand un ambassadeur venu de Byzance confirma cette assertion, ajoutant que le roi des Chazars portait le nom éminemment israélite de Joseph; que les Chazars formaient une nation puissante

et très-belliqueuse ; que ce pays n'était qu'à quinze jours de voyage de Constantinople, et qu'il entretenait des relations diplomatiques et commerciales avec l'empire de Byzance.

C'étaient là, évidemment, les restes des dix tribus. Chasdaï le croyait, et telle était l'opinion commune. On ne pouvait guère soupçonner que, deux siècles auparavant, les princes païens du Chazar, pris entre les ambassadeurs de Byzance qui les pressaient d'embrasser le christianisme, et les envoyés musulmans qui les engageaient à se convertir à la foi de Mahomet, instruits ensuite par des rabbins des côtes de la mer Noire, avaient fini par adopter la religion-mère dont les deux autres étaient issues.

Chasdaï résolut donc d'établir des relations directes avec ce roi juif, et il choisit pour cette entreprise lointaine et périlleuse un homme prudent et courageux, Isaac ben Nathan.

Le messager fut attaché à la suite d'un ambassadeur d'Abdérame, qui se rendait à

Constantinople. L'empereur grec accueillit l'envoyé de Chasdaï avec beaucoup de bienveillance; mais grâce à la méfiance habituelle de la cour du Bas-Empire, il le retint sous différents prétextes, et, après un mois de promesses toujours éludées, au lieu de lui faciliter l'accomplissement de sa mission, le prince le renvoya en Espagne. Il lui avait remis une lettre pour le ministre d'Abdérame, dans laquelle il lui exposait les nombreux périls d'un voyage dans le pays des Chazars, tant par voie de terre que par mer.

Chasdaï était désolé de cet insuccès qui renversait tous ses projets, quand arriva à Cordoue une ambassade du roi slaven Hunu; deux Juifs, Mar Saül et Mar Joseph, en faisaient partie: indice certain d'une situation prospère des Israélites dans les contrées du Bas-Danube.

Ces deux hommes eurent l'occasion d'entretenir Chasdaï du royaume de Chazar, sur lequel ils possédaient beaucoup de renseigne-

ments. Ils avaient même vu, dans leur patrie, un Juif de ce pays, Mar Amram, qui, à ce qu'ils disaient, était fort considéré à la cour du prince.

Il faut dire que les recherches pour trouver ce Mar Amram restèrent infructueuses; mais les deux envoyés slavons se chargèrent de faire parvenir la missive de Chasdaï au roi de Chazar, par l'entremise de leurs coreligionnaires de Hongrie, de Russie et de Bulgarie. La communauté de croyance fournissait ainsi aux Juifs des facilités de relations, inconnues même aux souverains du temps.

Chasdaï remit aux deux envoyés sa lettre, que n'avait pu porter à destination le premier messager. Ce document, fort important à tous les points de vue, fut rédigé en hébreu par Menahem ben Sarouk [1].

1. Conf. Kerem Chemed de S. Sachs, année VIII, p. 188. Le message de Chasdaï a été retrouvé par Isaac Akrisch dans un voyage de Constantinople en Égypte ; il le publia en 1577, dans le petit ouvrage : *Kol Mebasser*. Ce document a été souvent réimprimé. Conf. *Itinéraires* de Carmoly, p. 5 et 67.

On y sent l'inspiration de Chasdaï, et l'on y reconnaît son pieux patriotisme, ses vues élevées, la conscience de sa valeur en même temps que sa modestie naturelle. La préface est en vers, et dans le style pompeux de l'époque ; l'acrostiche n'y pouvait manquer.

« Il ne se sent pas digne, dit-il ensuite en fort belle prose, d'adresser la parole au roi, et il cherche vainement des termes convenables. Néanmoins il espère dans l'indulgence du prince pour un de ceux qui vivent dans l'exil, et pour qui, depuis si longtemps, ne brille plus l'éclat de la souveraineté ; car c'est à cause de leurs péchés que les Juifs d'Espagne avaient éprouvé tant de vicissitudes, jusqu'à ce que le maître de ce pays eût accordé ses bonnes grâces à lui, Chasdaï, et qu'il pût ainsi consoler les malheureux. »

Chasdaï continue en donnant au roi quelques détails sur l'Espagne, sur l'histoire du califat et sur sa propre situation. Il raconte ses constants efforts pour entrer en relations

avec l'empire des Chazars, dans l'unique désir de savoir s'il existait encore sur terre un coin où Israël ne fût pas soumis à un maître étranger.

« S'il devait en être ainsi, ajoute-t-il, je renoncerais aux honneurs, aux dignités, j'abandonnerais tout, je voyagerais par monts et par vaux, je traverserais terre et mer pour pouvoir m'agenouiller devant un roi de la maison d'Israël, me réjouir de sa grandeur et admirer sa puissance. »

Chasdaï demande ensuite au roi des détails sur son pays, le nom des tribus desquelles descendent les Chazars, s'ils font la guerre le samedi, s'ils parlent l'hébreu, s'ils ont une tradition sur le retour d'Israël dans sa patrie, etc.

Le message de Chasdaï arriva à sa destination. Ce fut un homme du pays de *Nemez* (Allemagne) qui le remit au chagan Joseph, le onzième des princes juifs depuis Boulan, qui avait introduit le judaïsme dans ce pays.

L'État des Chazars avait encore une importance assez considérable (vers 960), bien que plusieurs provinces et contrées vassales s'en fussent détachées.

Ses frontières étaient comprises entre le fleuve Oural, le Don, le Dnieper, la mer Noire, le Caucase (Bab el Alwab, Derbend) et le nord de la mer Caspienne (Bahr Djordjon).

Le centre du royaume, c'est-à-dire le véritable territoire des Chazars, n'avait pas 120 parasang (30 milles) d'étendue ; c'était la zone qui s'étendait le long des deux rives du Volga (Itil) jusqu'à son embouchure. La résidence du chagan Joseph se trouvait dans une île du fleuve. C'était une sorte de palais mobile, un tente magnifique avec une porte d'or. Vers la frontière du nord, les chagans, dans le siècle précédent, avaient fait construire une forteresse pour résister aux incursions des hordes sauvages des Petchenèges ; cette forteresse, bâtie par un architecte byzantin, portait le nom de Ville Blanche (Harkel, en

grec Aspron Ospition, en russe Bjelajaveza). à cause de la couleur de ses murs.

Les chagans avaient aussi à se défendre contre l'ambition envahissante des Russes. Ils entretenaient donc une armée permanente ; vers le x[e] siècle, le chiffre des troupes régulières montait à douze mille hommes, tant archers à cheval avec casque et cuirasse, que piétons armés de lances. C'étaient généralement des mahométans de l'est, venus dans le pays à la suite de commotions politiques de leur patrie ; leur chef même était mahométan. Les autres fonctionnaires de l'État, ainsi que toute la cour, étaient juifs[1].

Le vieil empire byzantin, alors sur son déclin, était obligé de traiter l'État des Chazars comme une grande puissance. Les documents diplomatiques adressés au pape et aux empereurs d'Occident étaient scellés avec

1. Frähn cite Ibn-Fosslan, Ibn-Haukal, Massoudi, traité *du Chazar*; Mémoires de l'académie de Saint-Pétersbourg, VIII, 59 et suiv.; Carmoly, *Itinéraires*, 16, 24 et suiv.

une bulle d'or pesant deux solidi, tandis que la bulle des mêmes documents destinés au roi de Chazar en pesait trois [1]. Pour qui connaît l'étiquette minutieuse de la cour de Constantinople, ce détail ne manque pas d'importance.

Les chagans des Chazars s'intéressaient vivement au sort de leurs coreligionnaires d'autres contrées, et parfois ils exerçaient des représailles contre les pays où on les persécutait. Un chagan, ayant appris que les musulmans avaient détruit une synagogue dans le pays de Baboung, fit aussitôt démolir les minarets de la mosquée dans la capitale ; il ne voulut pas pousser plus loin la vengeance, de crainte, disait-il, d'exciter davantage les musulmans contre les Juifs [2].

1. Constantinus Porphyrogenetus, *De cæremoniis* aulæ byzantinæ, II, 44, 55.

2. Frähn, *Ibn-Fosslau*, id : 504. Frähn traduit à tort le mot *Kh'anisa* (כניסה) de l'arabe par Église; et d'ailleurs il signifie dans l'endroit cité synagogue, ainsi que le traduit plus exactement d'Hosson : Les Musulmans avaient détruit le temple des Juifs. (*Peuples du Caucase*, p. 42).

Un prince animé de pareils sentiments devait accueillir à bras ouverts l'envoyé de Chasdaï. La missive du ministre juif causa le plus grand plaisir au roi Joseph. Il y répondit par une lettre écrite en hébreu (les Chazars comprenaient l'hébreu et se servaient de caractères hébreux dans leur correspondance [1]), dans laquelle il exprimait au premier toute la joie qu'il avait éprouvée de cette communication, mais en même temps il dut détruire son illusion sur la nationalité des Chazars. Ceux-ci, disait le roi, descendaient des Avares, des Bulgares et autres peuplades habitant originairement la Scythie, et qui avaient émigré plus tard vers le Danube. Il raconte ensuite l'histoire de la conversion de son ancêtre Boulan ; il donne les noms, tous hébreux, des princes de sa race jusqu'à son père Ahron, et quelques détails sur le pays qu'il gouverne.

1. Mahomet Ibn-Ishak, dans le Fihrist al ulum, cité par *Fluegel, Zeitschrift der morgenlændischen Gesellschaft*, année 1859, p. 566.

Quant à la délivrance de l'exil, dit le roi, nos regards sont dirigés vers Jérusalem et vers les académies de Babylone [1].

Le roi Joseph termina tristement son règne. Dans des guerres malheureuses contre les Russes, il perdit successivement ses villes principales et sa capitale [2], vers 965. Les Chazars se réfugièrent dans le Derbend, dans une île de la mer Caspienne et dans la Crimée, qui prit le nom de pays des Chazars, avec *Bosporus* (Kertsch) pour capitale.

Les Chazars avaient, dès ce moment, perdu toute importance politique.

Quand Chasdaï reçut la réponse du roi Joseph, le calife Abdul Rahman venait de mourir; son successeur, Hakam, protecteur zélé des sciences et de la poésie, continua au ministre juif la faveur dont il avait joui auprès de son père, et lui donna dans l'État une situa-

1. Isaac Akrisch a également retrouvé et publié cette réponse, dont l'authenticité est reconnue par tous les critiques.

2. Nestor, annaliste russe, traduct. Scherer, p. 52, 85; — d'Hosson, *Les Peuples du Caucase*, p. 198.

tion plus élevée que celle qu'il avait occupée jusque-là.

C'est alors que le ministre appela auprès de lui le protégé de son père, Menahem ben Sarouk, le poëte, avec lequel on sait qu'il était déjà en rapport, de même qu'avec le critique Dounasch ben Labrat. Il en fit son poëte favori et le combla d'attentions ; Ben Sarouk, de son côté, avait voué un vrai culte d'amitié à son protecteur, dont il chantait les vertus en vers inspirés. Un détail touchant peut donner une idée des rapports qui existaient entre le ministre et le poëte :

Chasdaï avait perdu sa mère. Le soir même, à minuit, le fils désolé se rendait auprès de Ben Sarouk pour le prier de composer une élégie en l'honneur de la défunte.

— J'y travaillais, dit le poëte en montrant à son bienfaiteur les premières strophes du chant funèbre qu'il venait de commencer.

Menahem et Dounasch ont tous deux largement contribué à approfondir le génie de la

langue hébraïque, dont ils ont étendu et fécondé le domaine par leurs nombreux travaux.

Ils dépassèrent de beaucoup dans cette voie les grammairiens caraïtes et même Saadia.

La langue sainte doit à Dounasch une harmonie, une symétrie, une mesure et une richesse d'assonances, que personne ne soupçonnait avant lui. Mais cette brillante régénération ne se borna pas à la forme, elle influa aussi puissamment sur le fond; la poésie néo-hébraïque changea dès lors complétement d'allure.

Jusque-là, la poésie hébraïque, purement synagogale, avait un caractère exclusif de pénitence, d'humilité; le sourire lui était étranger; même quand elle s'élevait jusqu'à l'hymne, elle conservait sa sévérité, ses inégalités et ses lenteurs: les œuvres de Kaliri sont le modèle du genre. Quant aux écrits didactiques et de controverse, ils tombaient dans la platitude des bouts-rimés. Chasdaï donna aux poëtes matière à varier les thèmes consacrés jus-

qu'alors; son caractère élevé, ses talents, sa générosité princière, son extérieur imposant, étaient propres à enflammer l'imagination des écrivains. En célébrant, dans des vers d'un lyrisme aussi brillant que sincère, ses vertus et sa grandeur, ils infusèrent à la vieille langue hébraïque une jeunesse nouvelle, ils lui donnèrent la vie et l'harmonie. Quoique leurs modèles fussent pris chez les Arabes, ils cherchèrent surtout leurs inspirations dans l'essence même de l'hébreu; ce fut l'aurore d'une nouvelle littérature , dont les thèmes favoris sont le panégyrique (*Schir Tehilla*) et la satire (*Schir Telouna*). Cependant ils cultivèrent aussi et améliorèrent la poésie liturgique [2].

1. Abraham Ibn Daoud, *Sefer ha Kabbalah* :

« Du temps de R. Chasdaï le Nassi, les poëtes commencèrent à gazouiller, et du temps de Samuel Hanaguid ils chantèrent à pleine voix. »

2. Il existe un piyout métrique de Dounasch ben Labrat; Dukes, Nachal Kedoumim, p. 7 ; on connaît en outre deux poésies métriques avec l'acrostiche *Dounasch* ; or il n'y a point d'autre poëte de ce nom que Ben Labrat ; ils lui appartiennent donc. Conf. Landshut, *Amoude ha-Aboda*. Dans leur polémi-

Nous connaissons peu de chose de la vie de Menahem ben Sarouk. On sait qu'il est né à Tortose vers 910, et qu'il mourut vers 970. Sa famille était peu aisée. Il fut protégé par le père de Chasdaï, Isaac, auquel le poëte dédia plusieurs chants de reconnaissance. Menahem se livra avec ardeur à l'étude de l'hébreu. Ses écrits sont d'une noblesse incomparable ; on peut le considérer comme le premier styliste hébreu.

Appelé à Cordoue par Chasdaï, Menahem, sur le conseil de celui-ci, se livra à l'étude approfondie de la langue sacrée. Il entra résolûment dans cette voie vers 950. Il composa un lexique hébreu complet sous le titre de *Machbéret* [1], et ajouta ou rectifia plusieurs règles grammaticales.

que contre Dounasch, les disciples de Menahem produisent des piyoutim métriques du premier (Pinsker, Likouté. p. 166.) Zunz prétend que la poésie néo-hébraïque se borna aux sujets profanes, et que Ibn-Gebirol l'introduisit le premier dans la liturgie synagogale. *Poésie synagogale*, p. 216) : c'est une erreur. Zunz, du reste, est en contradiction avec lui-même.

1. Édité pour la première fois à Londres en 1855 par Filipowski.

Le grammairien de Tortose attachait une grande importance à la précision des termes ; le but principal de son œuvre était la recherche des lois de la langue et des nuances dans l'expression. Il fut le premier qui distingua la racine pure des souches hébraïques et en sépara les lettres parasites. — Théorie toute simple aujourd'hui, mais que ses devanciers avaient méconnue, et dont l'ignorance laissa pénétrer bien des formes vicieuses et bien des cacophonies dans les vers hébreux.

Chaque racine, dans le dictionnaire de Menahem, est accompagnée de ses différentes inflexions et modifications, exposées avec une grande clarté et une rare intelligence des finesses de la langue ; ses explications des passages bibliques sont pleines de bon sens et de goût, et parfois diamétralement opposées aux traditions talmudiques et aux idées du temps ; son exégèse est en progrès sur celle de Saadia.

On peut reprocher à Menahem d'avoir poussé

son système à l'excès en recherchant des racines de deux et même d'une lettre; comme exégète il est parfois trop subtil, arbitraire et encore trop imbu du système prédominant jusqu'alors. Son lexique, écrit en hébreu, se répandit rapidement en France et en Italie, et remplaça le système de Saadia, qui avait été longtemps le seul guide pour les recherches bibliques.

Cet écrivain, au style coulant, pur et éloquent en prose, était maniéré, incolore et sans grâce dans ses vers ; il fut sur ce point complétement éclipsé par son contemporain et rival Dounasch ben Labrat.

Ce dernier, nommé aussi Adonim, était né à Bagdad vers 920[1]. Il était élève de Saadia, et fut, paraît-il, appelé par Chasdaï de Fez à Cordoue[2].

Ardent, incisif et peu fait aux tempéraments, Dounasch était né pour les luttes littéraires.

1. Il mourut vers 980.
2. Cela paraît résulter de la connaissance qu'avait Dounasch des affaires politiques à Cordoue, et d'une dédicace à Chasdaï.

Profond grammairien, il avait à trente ans autour de lui un cercle d'élèves assidus. Son esprit critique le poussa à attaquer avec beaucoup de vivacité, dans divers écrits (*Teschouboth*), les œuvres exégétiques et grammaticales de Saadia ; il en fit autant contre le lexique de Menahem, dans d'autres *Teschouboth* [1], plus violentes et plus satiriques. Ses observations sont en partie erronées, d'autres sont plus fondées, surtout quand il s'agit d'exégèse, où Dounasch s'en tient moins au texte massorétique [2]. La violence de Dounasch était née de son dédain pour les savants d'Espagne : l'Orient seul, selon lui, pouvait donner le savoir. Il imprima même à ces luttes un caractère personnel, en dédiant ses polémiques à Chasdaï ; ses dédicaces indiquent clairement l'intention d'éclipser Menahem auprès du puissant ministre.

1. Publiées par Filipowski à Londres 1855. Les *Teschouboth* contre Saadia ont été imprimées d'après un manuscrit de Luzzatto.

2. Conf. *Teschouboth*, 50. 59. 81, et le *Sephath Yeter* d'Ibn-Esra, 107-117, 120, 122.

Dounasch réussit dans ces tentatives; ses flatteries, ses violentes attaques, et par-dessus tout sa supériorité comme poëte, lui gagnèrent les bonnes grâces de Chasdaï au détriment de Menahem, dont le crédit baissait chaque jour. Les calomnies de quelques ennemis le firent même complétement tomber en disgrâce. Il paraît s'être retiré à Tortose dans la maison de ses pères [1]. Il avait été noirci à ce point dans l'esprit de Chasdaï, que le ministre, malgré leur amitié d'autrefois, le condamna sans écouter sa défense. Il ordonna de punir le prétendu coupable (vers 960). Un samedi, le propre jour de Pâque, Menahem fut saisi et maltraité par des gens aux gages de Chasdaï; ils l'expulsèrent de la maison paternelle, la détruisirent de fond en comble et en emportèrent même les matériaux. Comme contraste à cette barbare action, il faut citer la louable conduite du frère de Chasdaï, qui prit

1. Voy. Lettre de Menahem, citée par Luzzatto, *Bet ha-Ozar*, p. 29.

l'infortuné poëte sous sa protection [1]. Celui-ci se plaignit à Chasdaï des avanies qu'on lui faisait subir ; il faut dire, à la honte du ministre, qu'il n'eut que des dédains blessants pour le malheureux persécuté.

Menahem lui adressa alors une seconde épître, hardie, touchante, remplie à la fois d'esprit, de larmes, de reproches et d'attendrissants souvenirs. Ces accents pathétiques et pleins de vérité touchèrent Chasdaï. Après un long silence, Menahem reçut une réponse gracieuse qui lui rendit le courage et l'espoir. Il remercia vivement le ministre de l'avoir ainsi réconforté [2].

Cette lettre est le dernier document qui nous reste sur la vie de Menahem ben Sarouk ; on ignore tous les détails ultérieurs de son existence. Il mourut avant son rival Dounasch, mais sa mémoire fut défendue par ses disciples,

1. Id. et page 33 a. Il faut rectifier, dit M. Halperin, dans le texte le mot עכביך (ligne 6) par לולי רחמי · אדוני מחקך
2. *Epître* déjà citée, p. 33 a.

dont trois sont devenus célèbres. Ce sont : Yehouda ben Daoud Chayoudj, grammairien, Isaac Ibn-Gikatilla, poëte, et Bar Cafron (Ephraïm). Leur polémique en faveur du maître fut ardente et satirique ; les études et les recherches sur la langue devinrent aussi le thème régulier d'écrits piquants et incisifs. Les disciples de Dounasch, de leur côté, continuèrent la lutte, en prose et en vers, principalement Yehouda ben Scheschet. Les violences et les personnalités de cette polémique passionnée sont sans doute regrettables ; mais elle contribua puissamment à polir la langue, à la rendre riche, flexible et harmonieuse.

Chasdaï Ibn-Schaprout ne se borna pas à encourager la poésie et la grammaire, il créa aussi en Espagne un véritable foyer pour les études talmudiques[1].

La science juive en Europe avait encore be-

1. Voir surtout pour ce point Ibn-Abi-Osaïbia, cité par Munk Abraham Ibn Daoud. Sepher ha-kabbala dans les *Archives Israélites*. 1848, p. 326.)

soin d'encouragements. Chasdaï protégea de toute son influence ce R. Moïse ben Chanoch qui avait été conduit en esclavage à Cordoue, où son savoir talmudique s'était révélé d'une façon si inattendue. Le moment ne pouvait être plus favorable pour la création d'un enseignement talmudique : les califes d'Espagne voyaient avec plaisir leurs sujets juifs échapper à l'influence du califat de Bagdad ; Arabes et Juifs, dans leurs sphères respectives, cherchaient à éclipser l'Orient.

L'école talmudique de Cordoue s'ouvrit avec éclat ; R. Moïse fut reconnu comme autorité religieuse ; il statuait sur les questions dont la solution était autrefois réservée aux académies babyloniennes ; avec le simple titre de *Dayan* ou Rabbin, il exerçait toutes les prérogatives du gaonat. Il donnait l'ordination aux rabbins, et, paraît-il, par l'imposition des mains ; il avait le droit de prononcer l'interdit contre les membres récalcitrants des communautés, et jugeait en dernier ressort les procès

entre particuliers : prérogatives qui se transmirent naturellement aux rabbins d'Europe. Chasdaï encourageait vivement les études, et bientôt la jeunesse juive d'Afrique et d'Espagne afflua à l'école de Cordoue, la Soura de l'Andalousie.

L'Espagne devint rapidement le centre du judaïsme; les Juifs espagnols, après avoir attiré ainsi à eux le principal courant du mouvement israélite, firent tout leur possible pour conserver cet avantage. La situation brillante de la communauté de Cordoue contribuait d'ailleurs à en faire un véritable foyer intellectuel. Mêlés aux autres habitants, les Juifs de Cordoue partageaient leur vie luxueuse et adoptaient leurs façons chevaleresques et magnifiques.

R. Moïse mourut vers 965. Deux compétiteurs soutenus par deux partis se disputèrent sa succession : R. Chanoch, fils du défunt et grand talmudiste ; et Joseph ben Isaac Ibn-Abitour, élève de R. Moïse, né à Cordoue,

littérateur arabe distingué, auteur d'une traduction arabe de la Mischnah, faite pour le calife Hakem et aujourd'hui perdue. L'influence de Chasdaï fit pencher la balance en faveur de R. Chanoch, et prévint une scission.

Ce célèbre homme d'État mourut vers 970, laissant aux Juifs et aux musulmans un souvenir également cher.

Après la mort de Chasdaï, les disciples de Menahem et de Dounasch continuèrent les travaux et aussi la polémique des maîtres : les deux plus remarquables furent Isaac Ibn-Gicatilla, poëte, et Yehouda Ibn-Daoud, grammairien. Ce dernier, à qui les Arabes ont donné les noms d'Abou Zachariya Chayoudj, créa le premier une base scientifique et solide pour les études de la langue hébraïque. Il établit le premier que l'hébreu biblique se compose de familles de mots formés de racines de trois consonnes, et que maintes consonnes, (les liquides, les similaires, les aspirées), se fondent et se transforment en voyelles. Il ex-

pliqua de cette façon la construction des familles dites *faibles*, et donna le moyen de distinguer les formes de la langue d'avec leurs modifications et de les rendre applicables à la poésie.

Il opéra donc une véritable révolution dans l'étude de l'hébreu et élucida le chaos que ses prédécesseurs, y compris Saadia, Menahem et Dounasch, n'avaient pu débrouiller. Il réunit ses principes grammaticaux en trois livres [1]; mais, comme il écrivait en arabe, ses travaux demeurèrent inconnus aux Juifs non espagnols, qui continuèrent à suivre les systèmes incomplets de Menahem et de Dounasch.

Quant aux poëtes de cette époque, il ne reste de leurs œuvres que de rares fragments [2], qui ne permettent pas d'asseoir un jugement à leur égard. Les trois principaux sont : Isaac

1. Conf. Ewald et Dukes : *Suppléments*, livre III, et Munk : Notice sur Aboul-walid p. 94

2. Conf, *Nachal Kedoumim*, Dukes, p. 9. 10.

Ibn-Gicatilla, Ben Saül et Ibn- Chalfon. Ils ont contribué à faire adopter dans la poésie hébraïque le rhythme prosodique, qui avait rencontré d'abord de vives résistances.

Les autres sciences, en dehors du Talmud et de la grammaire, étaient fort négligées alors par les Juifs d'Espagne, de même que la philosophie, pour laquelle leur esprit n'était pas encore suffisamment mûr.

L'influence de Chasdaï avait conservé à Cordoue l'harmonie que menaçait de troubler la rivalité de Chanoch et d'Ibn-Abitour ; mais après la mort de ce grand homme, les dissensions éclatèrent [1].

Les partisans du second, peu nombreux mais très-influents, cherchaient à lui faire obtenir le rabbinat de Cordoue. La majorité tenait pour R. Chanoch, le chef de la communauté, nommé grâce à Chasdaï. Les deux partis en appelèrent au calife Hakem, qui

1. Abraham Ibn-Daud.

confirma R. Chanoch dans ses fonctions. Ibn-Abitour, qui ne renonça pas à ses prétentions, se vit excommunié par le parti victorieux. Il quitta Cordoue avec le secret espoir d'y rentrer un jour ; comme il ne trouva point de partisans en Espagne, il s'embarqua pour l'Afrique, parcourant l'Arabie et l'empire des califes fatimites.

Cependant, après la mort de Hakem (976), un des partisans du rabbin excommunié, Jacob Ibn-Djau, célèbre fabricant de soieries, sut gagner les faveurs d'Almansour, espèce de maire du Palais qui gouvernait l'État pendant la minorité de Hicham, fils du calife défunt, vers 985. Almansour nomma son favori prince et juge souverain de toutes les communautés juives du califat d'Andalousie en Afrique et en Espagne, avec des droits très-étendus ; il lui accorda même une garde d'honneur. Ibn-Djau, du reste, n'usa de son influence que pour le bien de ses frères, qui chantèrent ses louanges et le surnommèrent

« le père des pauvres et le maître de l'hospitalité [1]. »

Ibn-Djau, le plus chaud des partisans d'Ibn-Abitour, songea alors à appeler celui-ci au rabbinat de Cordoue, à la place de R. Chanoch. Déjà on lui préparait une brillante réception, quand, par un singulier effort de vertu, Ibn-Abitour, dans sa réponse aux offres de la communauté, refusa cette place tant convoitée ; il conseilla aux Cordouans de réinstaller dans ses fonctions R. Chanoch, dont il célébrait les vertus en blâmant ceux qui avaient voulu le sacrifier[2].

Ibn-Djau mourut vers l'an 1000, après avoir perdu et regagné sa position à la cour. Ibn-Abitour continua ses pérégrinations : il visita Poumbadita, où vivait alors le Gaon R. Haï, et Damas, où il mourut. R. Chanoch ne lui survécut que de quelques années.

1. Ibn-Djanach, *Rikmah*, éd. Kirchheim, p. 122. voir Munk : Notice sur Aboulwalid, p. [illegible], note.
2. Abraham Ibn-Daoud.

CHAPITRE IV

FIN DU GAONAT ET PREMIÈRE ÉPOQUE RABBANITE. IBN-NAGRELA ET IBN-GEBIROL.

— 1027-1070 —

La civilisation arabe en Espagne avait déjà dépassé son point culminant. La ruine du califat des Oméyades et sa division en petits émirats en précipita la chute, tandis que la civilisation juive en était à son aurore, brillante et pleine de promesses. Pendant que le caraïsme déclinait, se pétrifiant fatalement, le judaïsme rabbanite acquérait de nouvelles forces et de nouveaux développements. Tout le mouvement scientifique et religieux juif convergeait vers l'Andalousie;

cette province, après la chute du gaonat, était devenue le centre du judaïsme. Ce demi-siècle produisit nombre d'hommes éminents dont un seul aurait suffi pour illustrer une époque, tels que les princes Samuel et Joseph, le poëte Ibn-Gebirol et le grand critique biblique Ibn-Djanach, sans compter les hommes moins considérables. N'oublions pas cependant que la Babylonie aussi vit alors deux hommes d'un grand mérite, R. Haï et Samuel Hofni, qui furent comme les dernières et brillantes lueurs du gaonat expirant.

Cette première époque rabbanite, comme on l'appelle, a une importance classique; par les créations considérables qu'elle produisit dans tous les domaines de l'intelligence, elle éclipsa tout ce qui l'avait précédée.

La science grammaticale atteignit sa dernière perfection ; la poésie néo-hébraïque arriva à sa plus puissante expression ; le Talmud lui-même eut sa méthodologie, coordonnant les détails épars et isolés en un corps

régulier. La philosophie, s'élevant aux plus hautes conceptions, éclaira le monde d'une lumière nouvelle. Dans ce grand effort de l'esprit humain, les Juifs occupèrent incontestablement le premier rang, les mahométans le second; les chrétiens ne les suivaient que de très-loin. Tout ce qu'il y a de grand, de noble, de civilisateur dans la pensée humaine, fut alors mis en lumière. Les Juifs, même les docteurs des écoles talmudiques en Babylonie, déployèrent une vigueur, une lucidité d'esprit que l'on chercherait en vain chez leurs contemporains marquants du monde mahométan et chrétien.

L'Espagne juive recueillit tout l'héritage de la Judée, de la Babylonie et du nord de l'Afrique, et fit fructifier largement ce trésor au grand avantage des générations suivantes. Les enfants fugitifs du prince juif de Chazar, les derniers descendants de l'exilarque, venaient chercher un refuge dans l'Andalousie, comme si c'eût été un État juif.

A la tête des communautés d'Espagne se trouvait alors un homme aussi distingué par sa vertu que par sa sagesse: Samuel Ibn-Nagrela, le premier dans l'ordre des docteurs postgaoniques. Il éleva jusqu'à l'idéal le plus brillant le rabbanisme, qui ne pouvait avoir un représentant plus digne. Ce savant éminent réunissait en lui les qualités des trois grands hommes qui ont fondé la renommée de l'Espagne juive. Il était à la fois Chasdaï, le grand seigneur magnanime, protecteur de la science, Moïse B. Chanoch, le profond talmudiste, et Dounasch B. Labrat, poëte et grammairien. La biographie de Samuel (Ismaël) Ibn-Nagdela (ou Nagrela), présente de curieux épisodes. Né à Cordoue en 993, il commença ses études talmudiques à l'école de R. Chanoch. Yehouda Chayoudj fut son maître d'hébreu. A l'âge de vingt ans, Samuel fut obligé, comme beaucoup d'autres de ses coreligionnaires, de quitter Cordoue, par suite de la guerre civile qui dévastait l'Espagne, tombée dans une véritable

anarchie depuis la mort du dernier des princes Amirides.

Les exilés se réfugièrent à Grenade, à Tolède et jusqu'à Saragosse; Samuel s'établit à Malaga, où il ouvrit une petite boutique, en même temps qu'il continua à s'occuper d'études talmudiques et linguistiques. Outre l'hébreu, l'arabe et le chaldéen, il savait le latin, le castillan et le berbère. Il écrivait les caractères arabes avec une rare perfection, talent auquel les mahométans attachaient un très-haut prix.

Ce détail a son importance, car ce fut à l'art de la calligraphie autant qu'à la science des langues qu'Ibn-Nagrela dut sa fortune. Or, depuis la dispersion, aucun Juif ne s'était élevé aussi haut.

L'ambition des émirs, les dissensions intérieures et la guerre civile avaient fini par morceler le grand empire hispano-mahométan en une masse de petits États, après la fin des derniers Oméyades. Les historiens arabes appellent

ces temps l'époque des déchirements. En 1020, une tribu de Berbères[1], les Sinhadjah, fondèrent au sud de l'Espagne un royaume ayant pour capitale Grenade, alors habitée par une riche colonie juive. Malaga, aussi appartenait à ce nouvel État; or, le palais du vizir Aboulkasim Ibn-Alarif à Malaga se trouvait à côté de la petite boutique de Samuel. Une esclave qui avait toute la confiance du vizir était chargée de lui faire certains rapports. Ayant eu l'occasion de voir la superbe écriture du petit marchand voisin, elle le choisit pour rédiger ses communications au vizir. Celui-ci fut frappé autant de l'exécution calligraphique que de la méthode et de la pureté de style de ces rapports; il voulut en connaître l'auteur, le

1. Ces détails sont puisés dans Abraham Ibn-Daoud, dans l'intéressante *notice* de Munk sur *Aboulwalid*, p. 87, ainsi que dans quelques autres indiquées dans les notes.

Avertissement de Yehouda Ibn-Tibbon à son fils, Ed. Berlin, page 4.

Les Juifs et les Arabes appelaient les Berbères des Philistins; ils croyaient que les Philistins battus par David avaient émigré en Afrique. Conf. Abraham Ibn-Daoud et Ibn-Alhakim cité dans l'*Histoire des Berbères*, de Slane, appendice I, p. 301.

fit mander et le nomma son secrétaire intime (vers 1025). Il ne tarda pas à s'apercevoir que cet habile calligraphe avait une grande intelligence des questions politiques; aussi le consultait-il sur les affaires d'État les plus graves. Les conseils de Samuel étaient sages et amenaient généralement les solutions désirées; bientôt le ministre n'entreprit plus rien sans son assentiment.

Mais là ne devait pas s'arrêter la fortune de Samuel. Ibn-Alarif, en mourant, le recommanda à son souverain Habous, deuxième roi de Grenade. Celui-ci, comme Berbère, avait moins de préjugés contre les Juifs que les orgueilleux Arabes musulmans; il n'hésita pas un instant à revêtir Samuel Ibn-Nagrela de la dignité de Katib[1] ou ministre d'État, et à lui confier la direction des affaires diplomatiques et militaires (1027).

1. Ibn-Babyan, contemporain de Samuel, dit expressément que ce dernier portait le titre de Katib. Dozy, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, intitulée *Al Bajano Maghrib*, par Ibn-Adhari, I, introduction, p. 84, 96.

Samuel passa ainsi de sa petite boutique de mercier dans le palais du roi. Comme les princes modernes les plus constitutionnels, un souverain mahométan régnait mais ne gouvernait pas ; c'était l'affaire de son principal ministre, responsable s'il en fut, car il y allait souvent de sa tête.

Le roi Habous put se féliciter de son choix, en voyant l'État prospérer sous la direction du ministre juif; d'ailleurs Samuel sut plaire à ce prince et occuper son esprit versatile. Poëte, il écrivit à sa louange un panégyrique en sept langues [1]. Or, rien ne flattait plus un prince mahométan que d'être chanté en beaux vers ; que devait-ce être quand son propre vizir célébrait sa gloire en sept idiomes différents?

Souple et prudent autant que modéré et affable, le ministre sut éviter de froisser les susceptibilités nationales et religieuses du

1. Saadia Ibn-Danan, *Chemda Guenousa.*

peuple mahométan qu'il était appelé à gouverner. Maître de lui-même, discret et habile, il savait profiter de toutes les circonstances et possédait l'art de désarmer, par sa modestie, les adversaires les plus déterminés. Sa sagesse, autant que sa piété profonde, le préserva des fautes trop communes chez les parvenus ; et il put ainsi, en dépit de toutes les difficultés, se maintenir près de trente ans au pouvoir.

L'anecdote suivante nous peint d'une façon originale la mansuétude de son caractère.

Non loin du palais d'Habous, un musulman tenait une boutique d'épiceries. Chaque fois que le roi passait devant cette maison en compagnie du ministre juif, le marchand accablait ce dernier d'invectives grossières.

Courroucé à la fin de tant d'audace, le roi voulut punir ce fanatique et ordonna au vizir de lui faire arracher la langue.

Ibn-Nagrela n'eut garde d'exécuter cet

ordre barbare. Il s'informa de la situation du marchand, et, ayant appris qu'il était fort embarrassé dans ses affaires, lui fit remettre une somme assez importante. Le marchand ne put rester insensible à tant de générosité. La première fois qu'il eut occasion de voir son bienfaiteur à côté du roi, il se mit à le suivre et le combla de bénédictions. Habous, étonné et irrité à la fois, demanda d'un ton sévère à Ibn-Nagrela pourquoi il n'avait pas exécuté ses ordres.

— J'ai suivi vos instructions, ô roi, dit Samuel, car j'ai arraché à cet homme sa méchante langue et je l'ai remplacée par une autre qui est fort bonne[1].

Le favori du roi avait des ennemis autrement redoutables que le marchand d'épices. Bien des mahométans fanatiques ne pouvaient voir avec indifférence un Juif gouverner les vrais

1. Collection manuscrite d'anecdotes hébraïques de M. Carmoly.

croyants, et les Juifs de Grenade marcher de pair avec les fils du Prophète. Deux hauts fonctionnaires, Ibn-Abbas et Ibn-Abi-Mousa, ourdirent une conspiration contre le ministre ; mais leur plan fut découvert, et le premier paya de sa tête sa trahison [1].

Dans tous les actes de son administration, Samuel, ou, comme l'appelaient les Arabes, Ismaël Ibn-Nagrela (Nagdela), s'affranchissant des scrupules religieux, avait soin d'employer les formules consacrées par les princes musulmans. Les documents ministériels commençaient par les mots sacramentels *Chamdou-l-Illah* (Gloire à Dieu). Nommait-il Mahomet, il ajoutait régulièrement : Que Dieu le protége et le bénisse ! Il exhortait les inférieurs auxquels il s'adressait, à vivre conformément aux prescriptions de l'Islam : bref, il observait rigoureusement le formulaire traditionnel mahométan.

1. *Poétique* de Moïse Ibn-Ezra; *notice sur Aboulwalid* de Munk.

Le roi Habous mourut en 1037. Cet événement devait ébranler le crédit d'Ibn-Nagrela. Deux partis se formèrent aussitôt à Grenade. La plupart des grands berbères, et parmi eux quelques Juifs influents, entre autres Joseph Ibn-Migasch, Isaac ben Léon et Nehemia Escafa, se rangèrent du côté du fils cadet du roi défunt, Balkin ou Bologhin. Un second parti plus faible, et auquel appartenait Samuel, penchait pour le fils aîné Badis. Cependant Balkin renonça à ses prétentions, et son compétiteur monta sur le trône. Dès lors Samuel fut véritablement roi de Grenade, car le nouveau prince, adonné aux plaisirs, se souciait peu des soins du gouvernement.

Plus tard Balkin essaya de nouveau de faire valoir ses droits, mais son frère le fit empoisonner et exila ses partisans. Les trois Juifs influents que nous avons déjà nommés se retirèrent à Séville. Ils furent bien accueillis par le roi régnant, qui éleva même l'un d'eux, Joseph Ibn-Migasch, à de hautes fonctions.

Il est plus que probable que les rois Habous et Badis donnèrent au vizir juif un certain pouvoir sur les communautés du royaume de Grenade, pouvoir analogue à l'autorité dont jouissaient avant lui Chasdaï et Ibn-Djau à Cordoue. Samuel était en effet chef et *prince* (Naguid) des Juifs; tous les historiens de sa nation lui donnent ce titre. Il cumulait ses fonctions de ministre d'État avec celles de *rabbin ;* il était chef d'école et faisait à ses élèves des cours sur le Talmud [1], il rendait des décisions sur des questions religieuses, etc.

Dans sa prodigieuse activité, Samuel trouva encore le temps de s'adonner avec succès à des travaux littéraires et scientifiques.

Il rédigea une méthodologie du Talmud [2]. (*Mebo ha-Talmud*) qui forme un exposé clair et

1. Ces faits résultent clairement des récits d'Ibn-Daoud, *Sefer ha-Kabbalah*, éd. Amsterdam; et de *l'Eloge* du poëte Joseph ben Chasdaï, dans le *Nachal Kedoumim* de Dukes, p. 20.

2. Imprimé en partie dans les éditions du Talmud. La partie historique a été utilisée par Ibn-Daoud et autres. M. Carmoly en possède quelques fragments manuscrits.

concis des expressions techniques de ce recueil, et composa un commentaire complet sur le Talmud, concernant les pratiques religieuses, tous deux fort estimés et adoptés plus tard comme règles (Hilcheta Gabriata [1]); il écrivit des poésies néo-hébraïques, un recueil de prières dans le style des Psaumes, intitulé Ben Tehillim (le *Petit Psautier*); il réunit une collection de sentences et de paraboles remarquables sous le titre de *Petites Maximes* (Ben Mischlé); enfin il couronna tant de travaux variés par une imitation de l'Ecclésiaste, à laquelle il donna le nom de *Ben Koheleth*[2], et qui constitue un traité fort remarquable de philosophie morale et pratique.

1. *Méiri, Bet-ha-Bechira*, édit. Stern, introduction, p. 11. Conf. Azulaï *sub voce* Samuel Naguid.

2. Munk, *Notice*, un passage déjà cité, p. 107; Dukes, *Nachal Kedoumim*, p. 31 et suiv. Des 432 sentences il en reste encore une centaine imprimées séparément dans plusieurs recueils : *Zion*, I, 131; *Orient*, feuille littéraire, 1840, collect. 811; 1843, 357; 1845, 652, 697, 614; 1846, 797, 807; 1851, 308, 327. Conf. la lettre d'exhortation de Yehouda Ibn-Tibbon, qui contient beaucoup de sentences de Samuel.

Samuel fut le génie tutélaire de sa race; il protégeait ses coreligionnaires les plus éloignés, encourageait, éclairait et soutenait ceux qui vivaient sous son gouvernement. Grâce à ses efforts incessants, la situation de ces derniers fut singulièrement améliorée; ils remplissaient des fonctions publiques et servaient dans l'armée[1]. Égaux à leurs concitoyens, les Juifs du royaume berbère de Grenade offraient un spectacle sans analogue alors dans le monde. Ils étaient plus sympathiques aux Berbères que l'ancienne population purement arabe, dont les yeux étaient constamment dirigés vers Séville, où régnait un roi de leur sang. Après de longs et sombres jours de malheur, ce fut une éclaircie consolante et réparatrice.

Disciple du grammairien Chayoudj, dont il admirait la méthode, Samuel Naguid écrivit un traité grammatical, le *Livre de la Ri-*

1. Munk, Notice déjà citée, p. 98, 104.

chesse (Sepher ha-Oscher [1]). Il composa aussi, sur la même matière, de nombreux écrits dirigés contre le système du grammairien Ibn-Djanach.

Ibn-Djanach fut un homme remarquable, une des gloires du judaïsme espagnol ; il mérite une mention toute particulière.

Jona Marinus, en arabe Aboulwalid Merwan Ibn-Djanach, naquit en l'an 995 [2]. Il fit ses études à Cordoue au moment où la littérature hébraïque prenait un brillant essor, grâce à l'impulsion donnée précédemment par Chasdaï, déjà mort à cette époque. Ses maîtres furent, en grammaire hébraïque, le Menahémiste Isaac Ibn-Gikatilla ; en poétique, Isaac Ibn-Sahal. Il s'adonna aussi à la médecine, mais bientôt il se livra tout entier à

1. Le titre arabe est : *Kitab al Istaghnaa*, Munk, *ibid.* 167. note 1. —*Encyclopédie* de Ersch et Gruber, II, L. 31, p. 56, note 86, 87. Samuel était ministre quand il rédigea cet écrit, car il parle de la mort de R' Haï, qui mourut après 1038.

2. Munk, dans sa *Notice sur Ibn-Djanach*.

l'étude de la langue sacrée; il atteignit un tel degré de savoir dans cette matière qu'il y est demeuré sans rival, et ses travaux sont restés des sources précieuses pour l'étude de la langue et des écritures saintes.

Ibn-Djanach, obligé, ainsi que plusieurs de ses compatriotes, de fuir Grenade par suite de la guerre civile (1011–1013), se réfugia à Saragosse. Là il se trouva transplanté dans un milieu tout différent. Là, les recherches grammaticales, les travaux de critique, de linguistique, étaient réputés dangereux pour le judaïsme, et contraires par leurs résultats à la tradition rabbinique. Ibn–Djanach, loin de se laisser intimider, continua ses investigations sur le mécanisme de la langue et le sens réel du texte biblique. En même temps il exerçait la médecine et écrivait même quelques traités sur l'art de guérir, mais le but principal de ses travaux persévérants était l'exégèse rationnelle de la Bible; les études grammaticales n'étaient pour lui que le moyen d'ar-

river au sens naturel des Écritures sacrées.

Les recherches infatigables d'Ibn-Djanach le conduisirent à des résultats que Chayoudj n'avait pas soupçonnés. Il développa vigoureusement son système grammatical, tout en rendant hommage aux talents de son maître; mais il n'en souleva pas moins une forte opposition parmi les partisans de Chayoudj. Une lutte très-vive s'engagea entre les deux opinions; Samuel Ibn-Nagrela, disciple de Chayoudj, se fit son champion. La discussion, d'abord toute scientifique, dégénéra bientôt en personnalités passionnées; les écrits succédaient aux écrits, les satires répondaient aux satires.

Les deux principaux promoteurs de la civilisation juive, le prince libéral d'un côté, le grand hébraïsant de l'autre, devinrent des adversaires déclarés, et il ne paraît pas qu'ils se soient jamais réconciliés.

Cependant Ibn-Djanach sentait approcher la vieillesse. Il se hâta de déposer dans son œuvre capitale, la *Critique* (Al Tanchik) les

fruits précieux de ses recherches. Les principes qu'il y établit ne furent pas tous immédiatement compris et adoptés. Créateur de la syntaxe hébraïque, Ibn-Djanach avait fait faire un pas immense à l'étude de la langue ; il eut en outre le grand mérite de poser, dans le même ouvrage, des principes d'exégèse aussi profonds que lumineux. Sans modèle et presque sans émule, du moyen âge jusqu'au onzième siècle, cette œuvre témoigne non-seulement du savoir de l'auteur, mais aussi de sa haute valeur morale et religieuse. On y sent un souffle puissant et une abnégation personnelle peu ordinaire. Penseur profond mais froid, ennemi de toute exagération, Ibn-Djanach avait l'esprit rétif à toute inspiration poétique. Il formait ainsi un contraste frappant avec Ibn-Gebirol, troisième personnage de ce triumvirat qui présida si brillamment au mouvement juif de cette mémorable époque.

CHAPITRE V

ÉPOQUE D'IBN-NAGRELA ET D'IBN-GEBIROL

(Suite)

Ibn-Gebirol, sa vie, son caractère, ses chants et sa philosophie. Yekoutiel — Ibn-Hassan, homme d'État. — Bachya (Bechaya) et sa philosophie morale. — Yitzchaki Ibn-Yasous, critique biblique. — Joseph b. Chasdaï le poëte. — Mort de Samuel Ibn-Nagrela. Son fils Joseph, son caractère, sa mort. —Abou-Fadhl ben Chasdaï, homme d'État et poëte. — Mort d'Ibn-Gebirol.

1027-1070

Salomon ben Yehouda Ibn-Gebirol (en arabe Abou Ayoub Suléiman Ibn-Yachia), né en 1021, mort en 1070, fut une des figures les plus extraordinaires de son temps.

Doué d'une sensibilité exquise, d'un esprit pénétrant, il était à la fois poëte et philosophe. Sa pensée ne s'attachait qu'aux sujets élevés, aux intérêts spirituels; chez lui rien de bas, rien de vulgaire; plus jeune que ses savants contemporains, il était aussi plus éloquent et plus persuasif.

Les circonstances de la vie de cet homme remarquable sont peu connues. Son père Yehouda, qui habitait Cordoue, paraît avoir émigré, par suite d'événements de guerre, à Malaga. C'est dans cette dernière ville que naquit Ibn-Gebirol ; c'est là que se développa ce génie à la fois poétique et philosophique, qu'on peut nommer le Plotin juif.

Ibn-Gebirol paraît, du moins d'après quelques-uns de ses vers, être resté, fort jeune encore, orphelin et sans aucun appui. Cet isolement jeta sur le caractère du poëte une profonde teinte de mélancolie; il ne connut ni les joies de l'enfance ni les espérances de la jeunesse. De là ce contraste étrange qui nous montre en lui à côté du jeune homme inspiré le vieillard sombre et désenchanté.

Délaissé par le monde, il se réfugia en lui-même : il chercha des consolations dans sa pensée si élevée et dans son cœur plein de tendresse et d'enthousiasme. La foi et la poésie furent les deux anges gardiens qui

éclairèrent sa voie et sauvèrent son âme du désespoir. Néanmoins la joie ne vint jamais dilater le cœur d'Ibn-Gebirol; il resta toujours grave, et ses chants sont empreints de tristesse et d'austérité.

Ses premières poésies ont dû être des prières, qui exaltent l'âme au-dessus des misères terrestres pour la transporter dans les régions célestes.

Le génie éclate dans les œuvres de cet adolescent qui, à vingt ans, écrivait des vers où la perfection de la forme le dispute à la puissance des idées. On sent, en lisant ces remarquables pages, l'inspiration qui trouve à la fois et sans aucun effort l'image, le mot et la rime. Cette richesse d'imagination, cette abondance d'idées, est contenue par un tact parfait qui sait toujours s'arrêter à la juste limite et se garder de toute exagération. La vieille langue hébraïque sembla rajeunir sous le souffle ardent du jeune poëte, et devint pour lui un instrument admirable. Sa plume sut lui don-

ner une souplesse, un poli, une élégance inconnus; il élargit et enrichit la poésie hébraïque et la dota d'une harmonie nouvelle. Sa riche imagination alla jusqu'à personnifier la muse hébraïque; elle s'offrit à son esprit délicat et ingénieux sous les traits d'une colombe aux ailes d'or et à la voix enchanteresse.

Ibn-Gebirol s'annonçait dès lors comme devant éclipser tous ses devanciers. Il fut appelé à bon droit maître en poésie et en éloquence, et il devint bientôt l'objet de l'attention générale[1].

Le jeune poëte trouva un protecteur à la cour du roi Yachia Ibn-Mondhir de Saragosse. C'était Yekoutiel Ibn-Hassan ou Alhassan[2], qui avait chez son prince une situation analogue à

1. Moïse Ibn-Ezra, cité par Munk, *Mélanges*, p. 263.

2. Conf. la Revue mensuelle de Frankel, 1858, p. 454, etc., et le Journal de la Société orientale allemande, 1859, p. 515. Il ne faut pas identifier Yekoutiel ben Hassan avec l'astronome Hassan ben Hassan. Ce dernier est déjà un vieillard en 971, époque où il termina son ouvrage astronomique, tandis que Yekoutiel fut tué 68 ans après. Gebirol ne le dépeint pas comme un vieillard.

celle qu'occupait son coreligionnaire Ibn-Nagrela à Grenade. Si nous en croyons Ibn-Gebirol, à qui ce dernier doit en grande partie d'avoir passé à la postérité, Yekoutiel se distingua autant par ses talents, sa sagesse, son esprit, que par sa sollicitude pour les malheureux.

Yekoutiel, l'ami des poëtes et des savants, devint un véritable Mécène pour le pauvre Ibn-Gebirol. Il le fit sortir de son isolement, le soutint et exerça une influence des plus heureuses sur l'esprit inquiet et sombre du jeune écrivain. Profondément reconnaissant pour cette sollicitude presque paternelle, Ibn-Gebirol chanta les vertus et la grandeur de son bienfaiteur en vers magnifiques, touchants, mais pleins d'exagération.

Sous les auspices de cet ami, le poëte commença à voir la vie avec des regards moins méfiants; il se laissa aller aux attraits de la société et aux douceurs de l'amitié. Son cœur, fait pour tous les sentiments délicats, eut bien-

tôt gagné l'affection de ceux qui l'entouraient et qu'il chérissait sincèrement lui-même.

L'avenir se présentait à lui plein de lumière et d'espérances, quand un coup terrible vint l'accabler : il perdit son protecteur.

Yekoutiel succomba probablement par suite de la révolution de palais qui coûta la vie au roi de Saragosse, traîtreusement frappé par son cousin Abdallah Ibn-Hakam. Ibn-Gebirol et d'autres auteurs juifs écrivirent le panégyrique du défunt, pleuré par tous ses coreligionnaires de la Péninsule.

L'élégie que composa notre poëte est un chef-d'œuvre d'éloquence et de sentiment[1].

La fin tragique de Yekoutiel rejetait Ibn-Gebirol dans son isolement; déjà trop enclin à la tristesse, il s'abandonna de nouveau aux idées mélancoliques et à la misanthropie; sa sensibilité même devint pour lui un véritable

1. *Schiré Schelomo.* Les élégies sur la mort de Yekoutiel ne sont évidemment pas toutes d'Ibn-Gebirol.

tourment, car il éprouvait plus profondément les déboires vrais ou imaginaires dont il se plaignait ; il ne voyait partout que haine, envie et trahison. Un crêpe funèbre semblait flotter sur toutes ses productions.

Mais la douleur, qui eût écrasé une âme moins bien trempée, donna à la sienne une nouvelle énergie ; les œuvres qu'il écrivit vers cette époque ont une ampleur, une force, une chaleur peu ordinaires ; le poëte était déjà à son apogée, et il n'avait pas vingt ans ! Sa facilité était inouïe ; ainsi il écrivit alors une grammaire hébraïque complète en vers monorimes (Anak), compliqués encore de l'acrostiche[1]. Dans la préface de cette œuvre, il gourmande la *communauté aveugle* (Saragosse) sur son indifférence pour la langue sacrée : les uns, dit-il, parlent l'*iduméen* (la langue romane), les autres l'idiome de *kedar* (l'arabe).

1. Une partie de ces quatre cents vers a été imprimée dans le *Machbereth* de Parchon et dans le *Schiré Schelomo*, n° 55.

C'est à Saragosse aussi qu'Ibn-Gebirol composa, en 1045, un de ses premiers livres de philosophie morale, le *Tikkoun Midot Ha-néfech* (Du perfectionnement des facultés de l'âme [1]). Bien que ce soit encore une œuvre de jeunesse, on y sent l'homme versé dans les travaux des maîtres.

Ce livre contient des versets bibliques, des sentences morales du Talmud mêlés aux maximes « du divin Socrate, » de Platon, d'Aristote, des philosophes arabes, principalement d'Alkouti [2], philosophe juif.

L'ouvrage tout entier dénote une connaissance de l'individu et de la société, extraordinairement profonde et doublement étonnante chez un homme aussi jeune qu'était alors Ibn-

1. Le titre arabe est : *Islach al Akhlak*; l'original se trouve à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford; traduit en hébreu par Yehouda Ibn-Tibbon; cet ouvrage a eu de nombreuses éditions. Le manuscrit porte pour date 4805, A. M., c'est-à-dire 1045 de l'ère vulgaire.

2. La Poétique de Moïse Ibn-Ezra cite cet Alkouti comme l'auteur d'une paraphrase rimée des Psaumes. Conf. *Jewish Literature*, p. 101.

Gebirol. Il contient en même temps des allusions mordantes et des traits satiriques peu déguisés contre des membres de la communauté de Saragosse. « Je n'ai pas besoin de citer les noms », dit-il lui-même dans la préface, « on les reconnaîtra. » L'auteur ne se dissimulait pas que ces attaques violentes lui susciteraient des persécutions. Peu de temps après, en effet, il fut contraint de quitter la ville, grâce à l'influence des puissants personnages dont il avait stigmatisé l'orgueil et l'égoïsme[1].

L'infortuné poëte partit en jetant une éclatante malédiction à la ville. Il manifesta l'intention de quitter l'Espagne; néanmoins il erra longtemps dans le pays, mécontent, et se répandant en plaintes poétiques et amères sur l'injustice réelle ou imaginaire des hommes et du sort[2].

1. Salomon Bonfed, communiqué par Edelmann, *Dibrè Chefetz*, p. 21 et autres. Conf. Notice de Moïse Ibn-Ezra, cité par Munk; *ib.*, p. 264.

2. Voici ce qu'il dit lui-même de ses pérégrinations, en vers

Cependant il semble avoir finalement trouvé un asile et le repos, grâce au génie tutélaire du Juif espagnol Ibn-Nagrela, qu'il chanta en vers enthousiastes.

Ibn-Gebirol fut aussi précoce comme philosophe que comme poëte. Jeune encore, il aborda les problèmes les plus ardus et les plus élevés qui puissent occuper l'esprit humain. Dieu, la création, l'âme, l'infini, tels sont les objets de ses méditations. Il essaya de résoudre ces graves questions, non pour raffermir la foi, mais pour satisfaire l'esprit du penseur, et afin de lui faire saisir l'ensemble du monde spirituel et matériel, leurs rapports réciproques et la place que lui-même y doit occuper.

inimitables :

אכן מידעי זנחתני מאוד עדי כי קראתיך אבי זנוח
יום שלחה רגלי לשוטט באנוש לא מצאה כי אם בך מנוח
במה תכבה אהבת לבב ואל נשבע ברוחו מעבור עוד מינח

Il parle aussi de ses vicissitudes dans le *Kéter Malchout*, ainsi que le fait remarquer le Dr. M. Sachs (*Poésie religieuse des Juifs d'Espagne*, 213, 3).

Il déploya dans ces travaux une telle puissance de pensée alliée à une telle profondeur, qu'on a peine à le suivre. Il développa son système avec une saisissante clarté, trouvant toujours le mot juste, l'image frappante.

Il alla même jusqu'à composer en vers un traité de haute métaphysique : c'est un poëme harmonieux, écrit sous forme de prière, et intitulé *Kéter Malchout.* Sans doute les traits principaux de son système sont ceux de l'école néo-platonicienne, propres à séduire une âme poétique; mais il n'avait reçu ces principes que défigurés, mutilés par des traductions arabes et syriaques; il les rétablit si logiquement, les fondit si admirablement avec la somme des idées de la philosophie juive, que la résultante peut être considérée comme une œuvre originale.

Loin de suivre servilement Aristote, à l'exemple des philosophes arabes Alfarabi et Ibn-Sina (Avicenne), il réunit des pensées éparses en un tout systématique qu'il ex-

posa dans son livre, la *Source de la Vie* (*Mekor Chayim*), ou de la matière universelle; ce livre est écrit en arabe. La philosophie, chassée d'Athènes par un empereur romain, s'était réfugiée en Asie; elle dut à Ibn-Gebirol d'être transplantée de nouveau en Europe, et elle fut cultivée tout d'abord en Espagne[1].

Ibn-Gebirol, à l'exemple de Platon, développe

1. La philosophie néo-platonico-chrétienne et mystique de Jean Scot Erigène (850) avait exercé peu d'influence et était oubliée en Europe. Le philosophe hispano-arabe Ibn-Badja (Aven-Pace) n'écrivit qu'en 1118; les premiers scolastiques remarquables, Guillaume de Champeaux, Abeilard, n'apparurent que vers la même époque. Ibn-Gebirol fut donc le premier philosophe européen du moyen âge. Il était complétement oublié jusqu'au commencement de ce siècle. Jourdain l'a fait connaître le premier sous le nom d'Avicebron (ou Avicebrol), sans donner néanmoins rien de précis sur l'homme, ni sur son système philosophique. C'est au regrettable Munk que revient l'honneur d'avoir rendu ce grand homme à l'histoire de la philosophie. Il a tiré de la Bibliothèque Saint-Victor et remis en lumière des fragments d'une traduction hébraïque, et une traduction latine complète du *Mekor Chayim*, intitulée *Fons vitæ*, et y a ajouté une traduction et des notes explicatives françaises. (*Mélanges de philosophie arabe et juive.*) En même temps un autre savant, Dr Seyerlein, trouva dans la Bibliothèque Mazarine une traduction latine du *Mekor Chayim*. Il en rendit compte dans les Annales théologiques, en ajoutant une Introduction remarquable (1850-57). Ritter l'a classée aujourd'hui dans l'histoire de la philosophie (Voy. son *Histoire de la Philosophie chrétienne*, Gœttingue, 1858, vol. I, p. 610, etc.)

son système sous forme de dialogue. Comme complément de la *Source de la Vie*, il écrivit un traité sur la volonté créatrice de Dieu (*Origo largitatis et causa essendi*), traité que nous ne possédons plus [1]. Le système philosophique d'Ibn-Gebirol est complétement indépendant de ses convictions religieuses ; rien n'y révèle l'Israélite attaché à sa foi. Ses travaux eurent donc peu de retentissement et encore moins d'influence chez les Juifs; ni le fond, ni la forme ne leur convenaient chez ce penseur.

Ibn–Gebirol excita au contraire un grand intérêt parmi les Arabes et les scolastiques chrétiens. Ses travaux furent traduits en latin; quelques-uns des docteurs scolastiques adoptèrent ses idées, d'autres les combattirent, tous s'en occupèrent [2].

1. Munk, *loc. cit.*, p. 223 de la traduction latine.

2. Ritter, dans sa *Philosophie chrétienne*, I, 611, soutient que les Arabes se servaient de la philosophie de Gebirol. Le *Mekor Chayim* fut traduit d'abord en castillan, par le Juif converti Jean Avendaath, puis du castillan en latin, par le diacre Domingo Gundisalvi, de Tolede (vers 1130 à 1150). L'épilogue de la tra-

Un contemporain d'Ibn-Gebirol, Bachya (Bechaya, Bachié) b. Joseph Ibn-Pakouda (Bakouda), suivit une voie différente de la sienne, bien qu'il introduisît également dans sa philosophie des éléments étrangers au judaïsme. Bachya était un de ces hommes à l'âme énergique, à la vie noble et pure, à qui il ne faut que des circonstances favorables pour opérer une révolution religieuse; il créa une théologie morale toute particulière dans le judaïsme.

On sait peu de chose de sa vie. Il écrivit à

duction dans l'exemplaire de la Bibliothèque Mazarine, communiqué par Seyerlein, *Annales théologiques*, 1856, p. 488, est ainsi conçu:

Finitus est tractatus quintus, qui est de materia universali et forma universali, et ex ejus consummatione consummatus est totus liber, cum auxilio Dei et ejus misericordia, Avencebrol.— Transtulit Hispanis interpres linguæ Johannis tunc ex arabico non absque juvante Domingo.

Conf. au sujet des deux traductions et de leur époque, Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des Traductions latines*, l. III, § 8. Les écrits d'Ibn-Gebirol ont été utilisés par Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (mort en 1248), Albert le Grand, dominicain, évêque de Ratisbonne (qui écrivit vers 1250), Saint-Thomas d'Aquin (1260), et Duns Scot, mort en 1308. Conf. Munk, *loc. cit.*, p. 291 et suivantes. Le *Mekor Chayim* fut tra-

peu près de 1050 à 1060 et ne paraît point s'être occupé d'Ibn-Gebirol. Il se révéla tout entier dans son œuvre : ***Livre sur les devoirs des cœurs***, écrit en arabe [1].

Le titre de l'ouvrage indique les tendances de l'auteur. Le point important pour lui, c'est le sentiment religieux, intime, qui conduit à une vie sainte et pleine de la crainte de Dieu. La philosophie, la grammaire, la poésie, l'étude de la loi ne sont que des objets secondaires ; il en est de même du Talmud, qui ne conduit qu'à l'accomplissement des devoirs extérieurs, bien inférieurs, selon lui, aux devoirs intimes, qu'impose la conscience. A l'exemple des maîtres chrétiens des premiers siècles qui étaient sortis du paganisme, il divisait la religion en deux parties : les lois pu-

duit par extraits en hébreu, par Schem Tob Falaquera, vers 1270.

1. Le titre arabe est *Kitab al Hidayah la Faraidh al Kulub*, en hébreu, *Chobot ha-Lebabot*; souvent réimprimé. Nos citations sont prises dans l'édition de Jellinek (Leipzig, 1846), précédée d'une préface littéraire, historique et bibliographique, très-marquable.

rement morales et religieuses, et les lois cérémonielles ou culte extérieur.

Cette aspiration vers Dieu et cette sanctification de soi-même ne se bornaient pas, pour Bachya, aux sentiments; elles remplissaient tout son être et réglaient sa vie. La raison, les Écritures et la tradition sont d'accord, dit-il, pour nous apprendre que, sans les *devoirs du cœur*, la religion dégénère en acte purement machinal [1].

Un guide manquait dans cette voie: Bachya écrivit, d'abord pour lui-même, son traité de théologie morale; il le publia ensuite, — nonobstant quelques scrupules sur le mandat qu'il s'était donné, — pour ceux qui sont tièdes dans l'accomplissement des prescriptions religieuses, et particulièrement dans l'accomplissement de ces devoirs du cœur.

Toutefois, Bachya ne put complétement échapper à l'influence de l'esprit de recherche

1. *Chobot ha-Lebabot*, p. 14, 19, 151.

philosophique qui régnait alors parmi les Juifs : il plaça en tête de son système de morale l'étude sur l'unité de Dieu, étude qui n'a d'ailleurs rien de nouveau quant au principe, et dont il tire les corollaires suivants :

L'homme, être borné, serviteur de la Divinité, doit remplir les volontés du Créateur, exprimées dans la loi écrite et orale; la confiance en Dieu doit s'allier chez lui à l'indifférence pour la vie extérieure; enfin l'humilité, puisée dans l'amour de Dieu, est la plus haute vertu de l'âme.

Bachya, exagérant les conséquences de son système, arriva à considérer l'ascétisme avec ses austérités comme le dernier degré de la sagesse humaine.

Pour combattre le penchant du peuple juif vers les jouissances matérielles, penchant puisé dans le contact des Égyptiens et surexcité plus tard par les riches produits de la conquête, Dieu avait institué et recommandé le

naziréat; des prophètes particulièrement avaient mené une vie solitaire, contemplative. Si cet exemple ne doit pas être suivi par tous, — car le monde ne peut renoncer au travail, à l'activité, — il faut du moins une classe d'hommes contemplatifs (*Perouschim*), s'interdisant les jouissances de la vie, et enseignant au reste des humains à régler et à vaincre leurs passions.

Bachya était sur le point d'exalter le monachisme; il aurait sans doute vécu dans la retraite du cloître, si le judaïsme s'accordait avec cette exagération.

La théologie morale de Bachya n'a point exercé une grande influence sur la marche des idées, pas plus que la philosophie empreinte de néoplatonisme d'Ibn-Gebirol.

Dans le grand mouvement intellectuel des premiers temps rabbanites, il ne faut pas oublier de mentionner un homme dont les idées ne tendaient rien moins qu'à ébranler les bases du judaïsme : Abou Ibrahim Isaac Ibn-Kastar

(ou *Saktar*) ben Jasus Yitzchaki[1], philosophe et médecin. Il est l'auteur d'une grammaire hébraïque intitulée : *Compilation*, et d'un autre ouvrage, Sefer Yitzchaki[2] (*le Livre de Yitzchak*), remarquable par la hardiesse de ses opinions sur la Bible. Il prétend que les passages de la Genèse qui traitent des rois d'Idumée ont été interpolés longtemps après Moïse, opinion isolée et fort extraordinaire alors, et qu'on a ressuscitée à des époques plus récentes.

Un autre poëte remarquable du temps était

1. Né en 982, mort en 1057. Pour la biographie de Ben Yasus, conf. le *Journal de la Société orientale allemande*, année 1854, p. 551, et année 1855, p. 838; extraits de la Poétique de Moïse Ibn-Ezra. Joseph ben Eliéser Tob Elem Sephardi établit très-bien l'identité entre Ben Yasus et Yitzchaki dans un commentaire sur Ibu-Ezra (manuscrit) communiqué dans le *Zion*. I, 46. Il ne faut pas, comme Jacob ben Reüben, dans un écrit de polémique (manusc.), prendre Yitzchaki pour Isaac Israéli; ce dernier n'a point composé de travaux exégétiques, mais un traité sur les premiers chapitres de la Genèse. Ibn-Ezra, en parlant de ce dernier, ne l'appelle jamais Yitzchaki. Quant à la critique sur la Bible, voyez Ibn-Ezra, *Commentaire de la Genèse*, xxxvi, 32.

2. Ibn-Ezra, *Sefer ha-schem*.

Abou Amr Joseph b. Chasdaï ; malheureusement il ne laissa qu'un seul chant, *le Chant orphelin*, comme il l'appelle lui-même, et qui révèle un écrivain de premier ordre. Il eut un fils qui devint plus tard ministre à Saragosse.

Samuel Ibn-Nagrela, après avoir été pendant un quart de siècle l'âme et le protecteur des communautés espagnoles, s'éteignit en 1055, regretté et pleuré de tous ses coreligionnaires.

Son fils Abou Hussaïn Joseph lui succéda, comme vizir[1], auprès du roi Badis, et comme rabbin et *naguid* (chef) de la communauté, bien qu'il n'eût que vingt-quatre ans.

Joseph fut le digne successeur de son père, menant une existence simple au milieu des splendeurs de la cour mahométane ; grand, généreux, protecteur des savants, des écrivains[2], il s'adonna tout entier aux soins du gouvernement et au bien de l'État.

1. Ibn-Hayan cité par Dozy. Introduction d'*Ibn-Adhari*, I, 97.
2. Abraham Ibn-Daoud.

Au milieu de ses nombreuses occupations, il trouvait le temps de diriger l'école juive et donnait des leçons sur le Talmud[1].

Si Joseph suivit les beaux exemples de son père, il ne sut pas, malheureusement, imiter sa discrétion et sa prudence. Il promut avec trop de partialité ses coreligionnaires aux fonctions publiques, et il se montra orgueilleux envers ses subordonnés[2]. Cette conduite excita la haine des Berbères. La population dominante de Grenade l'accusait d'avoir empoisonné Balkin, l'héritier du trône, un de ses adversaires. Il perdit ainsi la confiance du roi et, il faut le dire, pour l'avoir servi avec trop de dévouement.

Le prince, excité contre les Arabes, qui avaient tué le chef berbère de Ronda, avait résolu de faire exterminer tous les Arabes de son

1. Le même. Conf. le journal le *Chaloutz*, deuxième année, p. 61.

2. Le même, cité par Munk., *loc. cit.*, p. 99, 104, et par Dozy, *ib.*, p. 100.

royaume. Joseph s'opposa de toutes ses forces à ce projet sanguinaire ; le roi néanmoins persista. Le ministre avertit secrètement la population arabe et empêcha ainsi cette atroce persécution qui était à la fois un crime et une faute. Le roi, qui soupçonnait la vérité, tout en reconnaissant qu'il avait eu tort, ne pardonna jamais au ministre d'avoir trahi son secret. [1]

Les ennemis de Joseph travaillaient activement à sa perte, ils excitaient par tous les moyens les passions populaires contre le ministre et ses coréligionnaires. Bientôt ils répandirent le bruit que Joseph était vendu à Almotassem, prince d'Alméria, qui venait d'envahir le royaume. Aussitôt les Sinhagites (Berbères) se portent en masse vers le palais de Joseph, ils en forcent les portes, assassinent le ministre et traînent le cadavre hors de Grenade, où ils le mettent en croix[2]. L'infortuné vizir

1. *Ibn-Adhari*, cité par Dozy, p. 101.
2. Le 9 tébeth, 30 décembre 1066.

n'avait que trente-cinq ans. Ses coreligionnaires furent enveloppés dans le désastre; plus de quinze cents familles qui n'avaient pu fuir, furent exterminées; le peuple furieux détruisit leurs habitations[1]. La femme de Joseph et son jeune fils se trouvaient parmi les quelques Juifs qui purent s'échapper et se retirer à Lucena. Cette catastrophe répandit le deuil chez tous leurs frères d'Espagne.

C'était la première persécution depuis la conquête musulmane; elle paraît avoir duré un certain temps, car tous les Juifs du royaume furent forcés de vendre leurs biens et de s'expatrier[2]. Ils furent accueillis avec bienveillance par les princes des royaumes d'Espagne[3], toujours jaloux les uns des autres. Voir des Juifs dans les conseils de ces rois était alors chose fort ordinaire; parmi eux on cite encore,

1. Abraham Ibn-Daoud, cité par Dozy.
2. Alfasi, *Responsa*, p. 131.
3. Abraham Ibn-Daoud.

à cette époque, Abou Fadhel Chasdaï, né vers 1040, vizir du roi de Saragosse Almouktadhir Billah, protecteur des lettres. Cet Abou Fadhel était le fils du poëte Joseph Ibn-Chasdaï, le rival d'Ibn-Gebirol. Il s'occupait beaucoup de philosophie spéculative, et n'était étranger à aucune science. Ce devait être un homme bien remarquable, car les historiens arabes prétendent qu'il embrassa l'islamisme, tandis que les écrivains juifs persistent à le revendiquer comme un des leurs[1].

La mort de Salomon Ibn-Gebirol, le poëte philosophe, termine cette brillante période. La catastrophe qui atteignit Joseph Ibn-Nagrela et la communauté de Grenade assombrit la fin de sa vie. Les derniers accents de sa muse (1068-69) sont des élégies douloureuses sur l'exil et les épreuves d'Israël[2]; après de

1. Saadia Ibn-Danan, *Chemda Ghenouza*; p. 16.

2. Poésies liturgiques d'Ibn-Gebirol : שרש בנו ישי et שנותינו ספו בדלוה

longues vicissitudes, il s'éteignit à Valence vers 1070, à peine âgé de cinquante ans.

Une légende raconte qu'il fut tué par un poëte arabe, envieux de son talent; le meurtrier enfouit le cadavre sous un figuier. L'année suivante, l'arbre produisit une telle abondance de fleurs qu'il attira l'attention; le crime fut découvert. Mais c'est là une allégorie trop transparente : le figuier, c'est Israël, à qui le génie poétique du grand écrivain avait infusé une séve nouvelle.

Les Juifs de l'Europe orientale restèrent complétement étrangers au mouvement intellectuel de leurs frères d'Espagne. Il n'est pas même question de talmudistes parmi eux; plus tard seulement on en nomme quelques-uns; mais on ne sait pas exactement s'ils étaient rabbanites ou caraïtes. Ces derniers se trouvaient alors en pleine décadence. A peine peut-on citer parmi eux un écrivain, Jacob b. Reüben, qui composa un commentaire biblique vers 1050 (*Séfer ha-Oscher*).

Ils étaient si peu avancés dans la grammaire hébraïque, leur étude favorite cependant, qu'un des leurs, Ali Ibn-Souléiman[1], adopta dans son lexique hébreu les observations et règles fixées par Chayoudj[2]. Les rabbanites avaient donc dès lors vaincu les caraïtes sur leur propre terrain, et ce mérite revient surtout aux rabbanites de l'Espagne.

1. Pinsker a démontré irrécusablement que ce Caraïte a écrit non vers le temps de la première croisade (1095), mais entre 1010 (l'année messianique fixée par Yépheth) et 1088, année de la rédaction du commentaire d'Aboulfaradj Yeschua. *Likouté kadmoniyoth*, supplém., p. 8.

2. Id., texte, t. I, p. 195.

CHAPITRE VI

— 1070-1096 —

Isaac Ibn-Albalia et ses travaux. Isaac Ibn-Ghiat. Isaac Alfassi. Les conseillers juifs d'Alfonse de Castille. Mort d'Ibn-Schalbib, d'Ibn-Ghiat et d'Ibn-Albalia. Alfassi en Espagne. Les Caraïtes en Espagne. Ibn-Altaras, Yesoua Abou Alfaradj. Les Caraïtes persécutés par Jòseph Alcabri. Disgrâce de Cidellus.

La première persécution des Juifs dans le royaume de Grenade, tout en ébranlant d'abord les communautés d'Espagne, ne les arrêta point dans leur marche progressive; ce fut un grand malheur, mais un malheur isolé. Les rois et émirs des autres parties de l'Espagne continuèrent à s'entourer de fonctionnaires juifs, et un historien arabe du temps se plaint de cette préférence[1]. Leur exemple

1. Auteur anonyme cité par Dozy, *Scriptorum Arabum loci*, II, p. 16.

entraîna même les rois chrétiens; les Juifs avaient à peu près la même situation parmi les deux puissances ennemies qui se partageaient la Péninsule, et ils ne perdirent rien de leur influence lorsque les États catholiques commencèrent à prédominer sur les États mahométans. Les Juifs purent donc continuer à se livrer avec ardeur à la culture des sciences et des lettres, dont les progrès avaient été si remarquables à l'époque du Naguid et d'Ibn-Gebirol; l'étude du Talmud fut l'objet principal des efforts des écoles; la poésie, la grammaire et l'exégèse biblique durent lui céder le pas. Mais, dans cette étude, les rabbins commencèrent à s'éloigner de la méthode traditionnelle, transmise par les Gaonim; ils cherchèrent une voie nouvelle qui leur fût propre; la dialectique, qui est dans le fond du Talmud, fut en même temps remise en honneur en Espagne, en Asie et en France. Les études talmudiques prirent un puissant essor, de façon à éclipser les travaux des temps gaoniques.

Par une singulière coïncidence, des six principaux maîtres qui dirigèrent ce mouvement, cinq portaient le nom d'Isaac, le sixième s'appelait Yitzchaki : ce furent Isaac Ibn-Albalia, Isaac Ibn-Ghiat et Isaac ben Reouben; Isaac Ibn-Saknaï, moins célèbre que les précédents, enfin Isaac Alfassi. La biographie de ces hommes forme pour ainsi dire l'histoire de leurép oque.

La famille d'Isaac ben Baruch Albalia, une des premières de Cordoue, faisait remonter son origine à ce Baruch de Jérusalem, envoyé, dit-on, par Titus à Mérida pour y introduire la fabrication de la soie. Il naquit en 1075; protégé par le vizir Samuel, il s'adonna passionnément à l'étude des mathématiques, de l'astronomie, de la philosophie et du Talmud. A l'âge de trente ans, il avait commencé un commentaire sur quatre passages difficiles du Talmud, ce *pêle-mêle d'aromates*[1], comme il disait; l'ou-

1. Kupat ha-Rochélia.

vrage ne fut point terminé. Il écrivit aussi un traité astronomique sur les calculs du calendrier juif[1].

Échappé aux massacres de Grenade (1066), Isaac Ibn-Albalia devint plus tard astronome, ou plus exactement astrologue du prince abbaside Abulkassim Mohammed, roi de Séville sous le nom de Al-Mutamed (1069). Il fut nommé en même temps chef de toutes les communautés de ce royaume, le plus puissant de l'Espagne mahométane; il porta les titres de prince (nassi[2]) et de rabbi. Isaac fonda une grande bibliothèque en rachetant les débris épars de celle de son infortuné protecteur Joseph. Séville devint bientôt, comme précédemment Cordoue et Grenade, le centre de l'Espagne juive. Un autre Juif, Ibn-Mischal, était

1. Abraham b. Chiya, *Séfer ha-Ibbour*, édit. Filipowski p. 55, et Abraham Ibn-Daoud.

2. C'est ainsi qu'il est appelé dans le *Responsum*, dans *Temim Déim*, n. 224, cités par Abraham Ibn-Daoud, et aussi par Zerachyah Halévy dans Maor, Sabbat II.

au service de Mutamed, qui l'employait à des négociations diplomatiques[1].

On connaît peu de chose de la vie du second Isaac, ben Yehouda Ibn-Ghiat ou ben Moschia. Il naquit en 1030 à Lucena, non loin de Cordoue, et avait été protégé par les deux Ibn-Nagrela. Il devint plus tard rabbin de sa ville natale, et mourut en 1088. Il cultiva la philosophie, le Talmud et la poésie liturgique, mais cette dernière sans succès[2]; ses vers n'ont ni élégance, ni force, ni clarté; on pourrait l'appeler le Kalir de l'école espagnole. Ses chants de pénitence, toutefois, ne manquent ni de chaleur ni de grâce, et beaucoup de ses poésies ont passé dans le rituel de certaines communautés[3]. Ses autres travaux sont : un commentaire philosophique sur le livre de Kohéleth, commentaire aujourd'hui perdu, puis un

1. Gayangos, *History of the dynasties in Spain*, Appendice II, p. 32.

2. Sachs, Poésie religieuse des Juifs en Espagne, p. 261.

3. Conf. Landshut, *Amoudé aboda* I, p. 111 et s.

compendium pour la pratique rituelle des fêtes, exposant les décisions légales du Talmud et des Gaonim[1].

Isaac ben Reüben Albardjeloni, né en 1043 à Barcelone, était juge et rabbin de Denia. Il s'adonnait surtout à commenter le Talmud[2]. Il traduisit en hébreu le traité arabe du gaon Haï sur le droit commercial du Talmud; enfin, à un âge déjà très-avancé, il écrivit un traité systématique sur le droit civil du Talmud[3]. Il fut poëte et composa de nouvelles *Azharot* (code en vers), où il entremêla ses vers avec des vers bibliques, travail plein d'allusions fines et de jeux d'esprit piquants[4].

Quand cet Isaac arriva à Denia, le quatrième Isaac (ben Moïse Ibn-Saknaï) quittait cette ville,

1. Ses *Halachot* ont été imprimées à Fürth, en 1861, sous le titre de מאה שערים, et à Berlin, en 1864, sous le titre הלכות פסחים.

2. Abraham Ibn-Daoud.

3. *Schaaré Schebouot*.

4. Voyez les exemples de poésies cités par *Geiger* : *Poésies juives de l'École espagnole*, R. 4, et Otsar Nechmad II, 188 et s.

probablement parce qu'il se trouvait éclipsé par celui-là. Il se rendit à Poumbadita, où il devint un maître de la loi avec le titre de Gaon. Ainsi l'Occident, par un incroyable retour, renvoyait maintenant des maîtres au pays qui avait été le berceau du Talmud[1].

Mais le plus considérable des cinq Isaac, ce fut celui qui portait le nom de ben Jacob Alfassi ou Alkalaï. Né à Kala-Ibn-Hammad, (1013) près de Fez (d'où son nom d'Alfassi), il fut disciple des dernières autorités d'Afrique, R. Nissim et Chananel, et devint après leur mort (vers 1050) le propagateur du Talmud. Indifférent aux matières scientifiques, Alfassi concentra sur le Talmud les facultés d'un esprit pénétrant et porté à chercher les voies nouvelles.

Le Talmud renferme sur bien des points des décisions diamétralement opposées; jusque-là, dans la pratique, on suivait les décisions dont la

1. Abraham Ibn-Daoud.

tradition arrivait par les Gaonim. Alfassi se mit à examiner les textes, et, dans sa sagacité, essaya d'en tirer autant de certitudes qui devaient rendre inutiles les arrêts gaoniques, sans autorité pour lui. C'est dans cet esprit qu'il écrivit ses *Halachot*, qui, violemment attaquées de son vivant, sont devenues la règle du judaïsme. Ce livre, extrait du Talmud, ne fixe que les points relatifs aux pratiques religieuses, mais il le fait d'une manière précise et sans aucune ambiguïté. Il fit oublier tout ce qui avait été fait dans ce genre pendant trois siècles, depuis Yehoudaï Gaon ; le nom d'Alfassi fut bientôt célèbre en Afrique et en Espagne [1].

Parmi les contemporains d'Alfassi se distingua un digne émule, un rabbin français,

1. Les *Halachot* furent sans doute écrites en Afrique. Cela résulte du moins du témoignage de R. Zerachyah, qui dit que l'auteur dans sa vieillesse revint de ses premières opinions (*Maor*, *Pesachim* II et *Aboda Zara* V) ; et de ce qu'Isaac Albalia a attaqué les *Halachot* peu d'années après qu'Alfassi fut arrivé en Espagne. (*Temim Déim*, n. 224.)

Salomon Yitzchaki (Raschi), esprit aussi puissant, aussi indépendant que lui, mais moins hardi et moins absolu.

Cependant les conquêtes des chrétiens en Espagne et la première croisade furent pour les Juifs de l'Europe occidentale une source de perturbations et d'infortunes bien préjudiciables aux études. Les premiers et les plus sensibles coups furent portés à l'islamisme en Espagne par le roi de Castille Alphonse, prince aussi brave que prudent. Il cherchait à diviser les États musulmans, pour les affaiblir les uns par les autres et les soumettre ensuite plus facilement.

Ces projets exigeaient des diplomates habiles. Grossiers et ignorants, les nobles et les bourgeois castillans convenaient peu à ces missions délicates auprès des cours raffinées, élégantes et, on peut ajouter, littéraires de Séville, Tolède et Grenade. Les Juifs seuls connaissaient la langue et les mœurs arabes qui étaient les leurs. C'est donc parmi eux qu'Al-

phonse choisit ses diplomates. Tels furent Amram ben Isaac Ibn-Schalbib, secrétaire intime du roi, et Cidellus; ce dernier jouissait de toute la confiance du monarque et lui parlait avec plus de liberté qu'aucun des nobles du royaume[1].

Ces Juifs servirent ainsi, dans le principe, une politique de conquête dont les succès eurent une action funeste sur le sort de leurs descendants mêmes.

Du reste, Alphonse, prince éclairé et sans préjugés, ne se borna pas à favoriser quelques Juifs distingués; il leur accorda à tous l'égalité des droits avec les autres Espagnols et les admit à tous les emplois[2].

1. Roderic de Tolède, *De rebus Hispaniæ*, VI, 34. Quemdam Judæum Cidellum nomine acciverunt (magnates et comites) qui satis erat familiaris regi (Adefonso) propter industriam et scientiam medicinæ.

Cidellus ayant donné un conseil au roi, celui-ci lui répondit avec vivacité : Non tibi imputo, quod hoc dicere præsumpsisti, sed mihi, cujus familiaritate in tantam audaciam prorupisti.

2. Dans un dialogue entre l'apostat Pierre Alphonse et un Juif, Moïse (vers 1106), ce dernier dit : Vides autem, quia Deus nos (Judæos) et vivere permittit et quotidie quantum amat,

En dépit des distinctions établies par les lois wisigothes[1], les coutumes ou *fueros* avaient en réalité déjà mis les Juifs sur le même pied que les chrétiens; Alphonse donna à ces *fueros* la sanction légale. Les Juifs allaient à la guerre, étaient admis à se battre en duel[2]... une éclaircie s'était faite dans le sombre ciel du moyen âge.

Cependant le pape régnant, le fameux Grégoire VII, dit le Grand, désapprouva cette sage conduite du roi. Au concile tenu en 1078 à Rome, où il lança l'anathème à tous les adversaires de la papauté, Grégoire décréta une loi canonique qui interdisait aux Juifs d'occuper aucun emploi[3] et d'exercer une autorité

ostendit, cum nobis in conspectu inimicorum nostrorum *gratiam præstat et opibus locupletat ei honoribus exaltat*. Dialogue II in Maxima bibliotheca patrum, t. XXI, p. 186 E.

1. Conf. Helferich : Naissance et histoire de l'empire wisigoth, p. 236, 339, 347; les *Usalici* de Barcelone de 1068, *ibid*, p. 432, n. 11, p. 456, n. 19; *Mansi consilia* XIX, 349.

2. Carta d'Alphonse, citée par Flores, *Espagna sagrada*, I, 35, appendice.

3. *Mansi consilia* XX, p. 558. De Judæis non præponandis Christianis. Ce titre seul du canon a été conservé.

quelconque sur les chrétiens. Ces dispositions étaient principalement prises en vue de l'Espagne, car bientôt après le pape adressa au roi Alphonse une lettre très-accentuée, où il lui recommande de ne pas élever la synagogue de Satan en opprimant l'Église de Dieu[1].

Alphonse, occupé de ses projets, ne se soucia guère des décisions du concile de Rome; il garda ses conseillers juifs et continua à leur confier des missions diplomatiques. C'est sans doute par leur entremise qu'il contracta une alliance avec Almutamed Ibn-Abbad, le brave roi de Séville, et put ainsi prendre la ville de Tolède ; il laissa aux Juifs toutes les libertés dont ils jouissaient sous le roi vaincu Yachya Alkader.

1. Dilectionem tuam monemus, ut in terra tua Judæos Christianis dominari vel supra eos potestatem exercere, ulterius nullatenus sinas. Quid enim est Judæos Christianos supponere ac hos illorum judiciis subjicere, nisi ecclesiam Dei opprimere et Satanæ synagogam exaltare, et dum inimicis Christi velis placere, ipsum Christum contemnere ? Cité dans *Mansi concilia* xx, p. 341. Epistolæ Gregorii VII, l. IX, 2.

Alphonse, encouragé par ses succès, jeta bientôt le masque; il députa à son allié Almutamed un envoyé, Isaac Ibn-Schalbib, avec des propositions telles, que le prince devait naturellement les refuser. Elles révoltèrent le roi mahométan au point que, violant le droit des gens, il fit tuer et mettre en croix l'ambassadeur et jeta en prison sa suite, qui était très-nombreuse[1].

Menacé par Alphonse, le roi de Séville appela à son secours le chef morabétique (almoravide) Yussuf Ibn-Teschoufin (Tafschin), le conquérant de l'Afrique du Nord. Yussuf se rendit à l'appel; mais, au lieu de la liberté, il apporta aux princes d'Andalousie l'esclavage et le malheur; c'est alors que se décida aussi le sort des Juifs de l'Espagne mahométane. Des deux côtés on réunit des armées nombreuses, où les Juifs figuraient au nombre de quarante mille[2]. Les ennemis étaient en

1. Graëtz, *Geschichte der Juden*, VI, p. 421 suiv.
2. Conde, *Historia de la Dominacion* II, c. 16, 17: lettres d'Al-

présence le vendredi 23 octobre 1086, quand Alphonse fit proposer de remettre la lutte au lundi suivant pour ne pas combattre un vendredi, ni un samedi, ni un dimanche, jours de repos des musulmans, des Juifs et des chrétiens. Yussuf accepta. Alphonse essaya alors de surprendre l'ennemi le vendredi même; mais les mahométans veillaient.

Ainsi s'engagea la bataille de Zalaca, qui se termina à l'avantage des Musulmans, et où l'armée chrétienne fut détruite. Alphonse échappa au désastre avec quelques chevaliers seulement. Mais la victoire fut presque aussi fatale aux princes mahométans d'Espagne qu'aux vaincus. Yussuf les humilia et les opprima; l'Espagne méridionale devint le théâtre de luttes longues et sanglantes auxquelles prirent part les Almoravides, Alphonse et le

phonse, El sabbado de los judios y en ambas nuestras ejercitas hay muchos judios. Romey, *Histoire d'Espagne*, V, 477. Les soldats juifs portaient tous le même uniforme, notamment des turbans jaunes et noirs.

chevalier Rodrigue, le célèbre Cid ; les Juifs, ainsi que les autres habitants, eurent cruellement à souffrir ; cependant il n'y eut point de persécutions religieuses : les Almoravides n'étaient rien moins que fanatiques, en dépit de la *Guerre Sainte* qu'ils prétendaient faire. Ils rendirent même aux Juifs de Grenade les biens dont on les avait dépouillés lors de la persécution qui avait eu lieu vingt ans auparavant, sous le règne du roi Badis[1].

C'est vers cette époque qu'Alfassi, persécuté en Afrique, se réfugia à Cordoue, dont le roi Almutamed était en fort mauvaises relations avec Yussuf. Son arrivée fit grande sensation ; on l'accueillit comme une autorité talmudique, et de tous côtés on venait lui soumettre des questions litigieuses[2]. Les deux rabbins espagnols Isaac Albalia et Isaac Ibn-Ghiat

1. *Responsa* d'Alfassi, n. 131.

2. Les *Responsa* d'Alfassi, au nombre de 322, imprimées d'abord à Livourne, 1781, paraissent avoir été abrégées. Elles se rapportent toutes à l'état des choses en Espagne.

s'élevèrent vivement contre les décisions que rendait Alfassi, soit qu'ils désapprouvassent sa manière hardie de traiter le Talmud, soit qu'ils fussent blessés de la supériorité accordée à un étranger. Alfassi répondit vivement; ainsi commença une lutte des plus violentes, qui dura jusqu'à la mort des deux Isaac. Le premier, Isaac Albalia, qui mourut en 1089, laissa de nombreux disciples, dont les principaux furent : son fils Yehouda, Moïse Ibn-Ezra et Joseph Ibn-Sahal. Après la mort d'Ibn-Ghiat, Alfassi se rendit à Lucena, où il succéda probablement comme rabbin à celui-ci. Il fut bientôt entouré de nombreux élèves auxquels il enseigna le Talmud, à l'exclusion de toute autre étude.

En 1091, Almutamed, le roi de Séville, vaincu par Yussuf, fut détrôné et conduit prisonnier en Afrique. Ibn-Albalia, qui avait eu un emploi à la cour du malheureux prince, paraît avoir quitté Séville à la suite de cet événement; il alla mourir à Grenade en 1094.

Avant sa fin, il donna une remarquable preuve de grandeur d'âme en montrant comment il savait apprécier son adversaire. Baruch, son fils, âgé de dix-sept ans, pleurait à son lit de mort ; il allait rester seul, orphelin, sans protecteur.

— Va, mon fils, lui dit le père mourant, va à Lucena, auprès d'Alfassi, dis-lui qu'aux portes de l'éternité je lui pardonne tout ce qu'il a dit et écrit contre moi ; qu'il me pardonne à son tour ; j'espère qu'Alfassi accueillera à bras ouverts le fils de son adversaire.

Baruch obéit à son père. Celui-ci n'avait pas trop présumé de la générosité d'Alfassi. Il embrassa en pleurant l'orphelin et lui dit : « Je serai ton père [1]. »

On ne sait ce qui est le plus digne d'admiration ici, la confiance de l'un ou la grandeur d'âme de l'autre.

1. Abraham Ibn-Daoud.

Vers cette époque, il se manifesta aussi en Espagne un mouvement caraïte. Il y avait toujours eu des Caraïtes dans le pays, mais ils n'ont pas dû y faire grande figure, car on ne connaît ni leurs chefs, ni leur constitution, ni le nom des communautés. Vers la fin du onzième siècle seulement, ils reçurent une certaine impulsion, grâce à un homme, Ibn-Altaras, qui fut disciple d'un maître caraïte, Yeschoua ben Yehouda Aboulfaradj (en arabe Forkan Ibn-Assaadj [1]).

On sait par les Caraïtes, peu soucieux d'ailleurs de conserver leurs documents historiques, qu'il était un grand docteur, qu'on l'appelait « l'ancien » (ha-zaken, al-schaïkh), et qu'il a habité Jérusalem.

Ibn-Altaras importa en Espagne les principes du caraïsme, auxquels il donna une certaine teinte philosophique. Il chercha même

1. Conf. Munk, *Notice sur Aboulwalid*, p. 4 et suiv.; et Pinsker, *Likouté Kadmonioth*, texte n. 210, note X. On y établit que Ibn-Altaras vécut en 1087.

à gagner des prosélytes parmi les Rabbanites.

Vers 1090–95, Ibn-Altaras mourut, mais sa femme, qui était fort instruite, continua ses efforts. Elle devint l'oracle des Caraïtes espagnols, fort ignorants encore, et dans les cas douteux on venait consulter la *savante* (al-Malimah).

L'ardeur de prosélytisme des Caraïtes les fit persécuter par les Rabbanites. Un favori juif d'Alphonse usa de son influence pour les chasser de toutes les villes d'Espagne, sauf une seule où ils devaient demeurer. Il en serait peut-être venu à des persécutions sanglantes, à ce qu'assure Ibn-Daoud, si depuis la destruction du Temple il n'était interdit de prononcer une sentence de mort [1].

1. L'époque d'Ibn-Altaras et de cette persécution des Caraïtes se place d'abord après la rédaction du commentaire d'Aboulfaradj, c'est-à-dire après 1088. D'un autre côté, Ibn-Daoud dit que les Caraïtes s'étaient remis de cette persécution, mais qu'Ibn-Ezra leur en fit subir une nouvelle en 1148. Ils s'étaient donc

Ces violences cependant n'étaient pas dans le caractère des rabbins espagnols, qui ne s'y fussent sans doute pas prêtés.

relevés sous le règne de la reine Urraca, et avaient, par conséquent, été persécutés d'abord sous Alphonse III, de 1088 à 1109.

CHAPITRE VII

— 1096-1140 —

Les Juifs sous les Almoravides. Les vizirs juifs, Ibn-Almouallem, Ibn-Kamnial, Ibn-Mohadjar. L'astronome Abraham B. Chiyah. Les rabbins Joseph Ibn-Sahal, Baruch Ibn-Albalia, Joseph Ibn-Zadik, Joseph Ibn-Migasch. Les poëtes Ibn-Tabben, Ibn-Zakbel et Ibn-Ezra.

Les croisades vinrent inaugurer une ère de persécutions sanglantes contre les Juifs, qui jusque-là avaient eu une situation assez satisfaisante en Espagne, en France, en Allemagne et en Angleterre. Les hordes indisciplinées qui se ruèrent alors sur l'Asie commencèrent à exterminer les Juifs d'Europe, les *déicides;* peu à peu, moines, prêtres, papes, empereurs, rois et seigneurs s'accoutumèrent à répétercette accusation, pour légitimer toutes les violences, toutes les vexations exercées contre les restes d'Israël. Les Juifs d'Espagne

cependant restèrent étrangers aux misères de leurs coreligionnaires d'Europe. Sous la domination des Almoravides, princes plus ambitieux que fanatiques, ils vécurent avec assez de sécurité. Cependant le conquérant Yussuf s'était avisé une fois de vouloir les convertir de force. Il fit réunir les chefs de la communauté de Lucena, alors la plus influente, et leur adressa la communication suivante : « Selon l'opinion d'un savant théologien, le prophète Mahomet avait accordé aux Juifs un délai de cinq siècles pour attendre le Messie; si le libérateur n'était pas venu au terme fixé, ils seraient tenus d'embrasser l'islamisme. Les Juifs avaient accepté la condition. Or, ce délai étant expiré, leurs descendants devaient s'exécuter, sinon il les déclarerait hors la loi. » Le prince cependant se laissa détourner de ce projet par les sages avis de son vizir, appuyés d'une forte somme d'argent que lui offrirent les Juifs de Lucena [1],

1. Conde, *La Dominacion*, etc., II, c. 23, p. 408.

Ali, le deuxième prince de la dynastie des Almoravides (1106-1143), confia des fonctions aux Juifs et admit aux grands emplois de la cour [1] plusieurs d'entre eux qui se distinguaient comme savants ou comme poëtes ; entre autres deux médecins, le premier qui fut un poëte, fort vanté alors, Abou Ayoub Salomo Ibn-Almouallem. Attaché à la personne du prince, il portait le titre de prince et de vizir [2]. Le second, Aboulhassan-Abraham ben Méir Ibn-Kamnial [3], avait également le titre de vizir ; les poëtes contemporains vantent sa générosité et son ardent amour pour ses coreligionnaires malheureux ou persécutés ; il les protégeait jusqu'en

1. *La Dominacion*, c. 25, p. 114.

2. Divan de Yehouda Halévy, cité par Geiger, p. 120; aphorismes de Maïmonide, cités par Munk dans les *Archives israélites*, p. 326, note. Le poëme (*Guinzé Oxford*, p. 181), d'après une suscription de cet Ibn-Almouallem.

3. Edelmann a raison quand il dit que Ibn-Kamnial est identique avec Abraham B. Méir à qui Moïse Ibn-Ezra a dédié son *Tarschisch*, *Guinzé Oxford* XIV, 1. Yehouda Halévy lui dédia aussi sept poëmes. Luzzatto, *Betoulat Bat Yehouda*, p. 19. Conf. Munk l. c. sur les aphorismes de Maïmonide.

Égypte et en Babylonie [1]. Abou Ischak Ibn-Mohadjar [2] eut pareillement le rang de vizir. Un nom célébré par les poëtes du temps est celui du *prince* Salomo Ibn-Faroussal. Il fut assassiné pendant une mission auprès d'un prince catholique, le 2 mai 1108 (20 Iyar), peu de temps après la bataille d'Uclès gagnée par les musulmans.

Abraham ben Chiya Albardjeloni [3] fut en quelque sorte ministre de la police (*Zachib-as-Schorta*, Savasorda) et portait aussi le titre de prince.

Il était célèbre comme astronome [4] et écrivit des traités sur les calendriers des différents peuples. Il faut ajouter qu'il croyait à l'astrologie et tirait des horoscopes, malgré la défense expresse du Talmud. Il prédit

1. Moïse Ibn-Ezra, *Tarschisch*, cité par Luzzatto, *Kérem Chémed*, IV, p. 69-70.

2. Divan d'Ibn-Ezra, *ibid.*, p. 92, et *Betoulat*, p. 20.

3. Né en 1065, mort en 1136.

4. *Séfer ha-Ibbour*, édit. Filipowski (Londres, 1851), p. 4. Table, *ibid.*, p. 189. La Catalogne est ici désignée par

même la venue du Messie pour l'an du monde 5118 (1358) [1].

Parmi ce nombre considérable d'hommes de mérite que produisit alors le judaïsme, aucun n'arriva au degré d'influence qu'avaient eu autrefois Ibn-Schaprout et Samuel Ibn-Nagrela, ces brillants initiateurs du mouvement philosophique et littéraire, ces protecteurs éclairés des poëtes et des savants juifs. Il est vrai qu'un centre d'inspiration et de direction était devenu inutile, l'émulation dans toutes les sphères de l'activité intellectuelle était un stimulant suffisant; la première moitié du douzième siècle nous offre, parmi les Juifs d'Espagne, une pléiade d'hommes supérieurs en tout genre : poëtes, philosophes, talmudistes, dont les œuvres multiples sont empreintes du cachet de la perfection. C'étaient des esprits élevés, généreux, unis entre eux par la com-

ארץ צרפת. Conf. *Kérem Chémed*, VII, 77, etc. *Introduction à Héguion ha-Néfesch* de Rapoport.

1. *Meguilath ha-megaleh*, cité par Filipowski. I. 13

munauté des pensées, des sentiments, s'estimant, s'aimant réciproquement, et bien au-dessus des petites rivalités qui avaient divisé leurs prédécesseurs.

L'historien éprouve quelque peine à compter et à apprécier toutes ces individualités éminentes; il doit se borner à citer les plus célèbres. Parmi les rabbins on en compte sept, presque tous élèves d'Alfassi, qui, outre le Talmud, cultivèrent avec grand succès la poésie ou la science. Ce furent surtout Abou-Souleiman David Ibn-Mohadjar, frère du vizir Ibn-Mohadjar, rabbin (Dayan) de Grenade, auteur d'un traité sur les lois talmudiques du divorce, d'un autre traité sur la grammaire (Séfer-ha-Melachim) et de nombreuses poésies.

Baruch b. Isaac Ibn-Albalia [1]. C'était cet orphelin si généreusement accueilli par Alfassi. Il devint une importante autorité rabbi-

1. Abraham Ibn-Daoud; né en 1077, mort en 1126.

nique; riche, philosophe, généreux, il trouva des admirateurs enthousiastes.

Autour de lui se pressaient de nombreux élèves, parmi lesquels se trouvait le futur et célèbre historien Abraham Ibn-Daoud.

Yehouda b. Barzilaï, de Barcelone, disciple d'Isaac-ben-Reüben. On ne connaît presque rien de sa vie. Il est l'auteur du Séfer ha-Ittim, œuvre talmudique relative aux lois du mariage et des fêtes, et qui était fort estimée[1]. Il avait fait des études philosophiques et avait écrit un commentaire sur le *Livre de la création*; néanmoins il éprouvait un certain éloignement pour les recherches philosophiques, et pensait que, sans un guide autorisé et religieux, elles pouvaient conduire au scepticisme[2].

Abou-Amr Joseph b. Zadik Ibn-Zadik[3], rabbin de Cordoue, est plus célèbre que les précé-

1. Confér. Azulaï, *Schem ha-Guedolim*, édit. Ben-Jacob, p. 64, n. 22.

2. Luzzatto, *Halichot Kédem*, p. 60 et 72; l'*Orient*, part. litt., 1847, p. 217 et 218.

3. Abraham Ibn-Daoud et Moïse Ibn-Ezra, note 1, I.

dents Profond talmudiste, il n'écrivit cependant que sur les matières philosophiques, et composa une *Logique* et un traité de philosophie religieuse intitulé *Microcosmos* (*Olam Katon*)[1], tous deux en arabe ; quoique d'une piété ardente, il avait étudié Platon et Aristote, et s'était même servi des travaux d'un Caraïte, Joseph Albassir[2], première concession, très-faible sans doute, qu'on rencontre à cet égard chez un Rabbanite.

Ibn-Zadik destinait son *Microcosmos* à l'instruction de ses contemporains, qu'il dépeint comme fort dégénérés sous tous les rapports[3]. Ce livre devait les conduire à la connaissance des grandes vérités morales.

Son thème principal peut se résumer ainsi : La philosophie religieuse mène trop labo-

1. Publié par Jellinek, 1854, avec une introduction historique et littéraire.
2. Le livre *Mansuri* d'Abn-Yakab qu'il cite (p. 43, 46, 70) est de Joseph Roëh ; conf. Pinsker, *Likouté*, suppléments et notes, p. 196.
3. *Olam Katon*, introduction, p. 1 et 71.

rieusement à la science des vérités supérieures, par l'étude des mathématiques, de l'astronomie, de la musique et de la dialectique; l'homme raisonnable doit pouvoir la puiser en lui-même. Tout individu est un petit monde dans lequel se reflètent deux mondes, le fini et l'infini. L'homme doit arriver à la connaissance de lui-même, sinon le but de sa vie est manqué.

Ibn-Zadik, on le voit, n'a fait ici qu'appliquer au judaïsme la philosophie arabe de l'époque.

La connaissance de soi-même conduit à la conception de Dieu créateur du monde. Le bien suprême consiste dans la connaissance de ce Dieu et dans l'obéissance à ses volontés, révélées dans la Torah pour amener l'homme à la béatitude céleste [1]. Le premier devoir de l'homme, de l'Israélite, est donc de se perfectionner moralement pour pouvoir ser-

1. Les points essentiels relatifs au judaïsme sont exposés dans le chap. IV, p. 57 et suiv.

vir dignement Dieu et mériter la félicité du monde futur. Il ajoute que les prescriptions rituelles, telles que l'observance du sabbat, émanées de la sagesse suprême, sont conformes à la raison [1]. Le libre arbitre laissé à l'homme entraîne des récompenses et des peines. La récompense consiste pour l'âme à retourner dans le sein du Créateur; la punition, à ne pouvoir remonter à cette source sublime et à errer sans repos dans l'univers.

Ibn-Zadik admettait la venue des temps messianiques et la résurrection des corps; mais il ne parvint pas à mettre ces points en harmonie avec son système de la béatitude de l'âme réunie à Dieu.

Cette philosophie n'a pas une portée fort élevée et on ne lui accorda jamais une grande attention. Ibn-Zadik fut aussi poëte, mais ses productions poétiques sont médiocres.

1. *Ibid.*, p. 61; on remarque une lacune incontestable à la ligne 17.

Le plus profond talmudiste du temps fut Joseph b. Méir Ibn-Migasch Halévi, élève d'Alfassi [1]. Le maître lui-même disait de son disciple : Son égal n'a pas paru depuis Moïse [2]. Bien qu'il eût un fils fort savant, Alfassi désigna, de son vivant, ce disciple favori comme son successeur au rabbinat de Lucena [3]. Promu, à l'âge de vingt-six ans, à ce poste important, Ibn-Migasch continua dignement les travaux de son maître.

Ses leçons, auxquelles accouraient de nombreux disciples, dénotaient un esprit profond, pénétrant, un véritable critique; ses commentaires sur plusieurs traités du Talmud, qui portent le nom de « Rouleau secret, » sont remarquables par les mêmes qualités [4]. Sa réputation s'étendit fort loin. Les qualités du

1. Abraham Ibn-Daoud. Né en 1077, mort en 1141.

2. *Id.*

3. Saadia Ibn-Danan, *Chemda Guenouza*, p. 30, Abraham Ibn-Daoud.

4. Zerachiah Halévi sur *Baba Metziah*, au commencement et ailleurs. Conf. Azulaï, *sub voce*.

cœur chez lui étaient à la hauteur de celles de l'esprit. Il était généreux, modeste et plein d'indulgence; une seule fois il déploya une extrême sévérité : il est vrai qu'il s'agissait du salut de la communauté entière, peut-être de tous les Juifs du pays.

L'Espagne, divisée en de nombreux partis, était tombée vers ce temps dans une véritable anarchie. Chrétiens et Arabes se livraient également à des luttes intestines, tantôt sourdes, tantôt ouvertes. Les conspirations, les trahisons étaient fréquentes ; on voyait mahométans et catholiques se liguer et lutter sous le même drapeau, tantôt contre un émir arabe, tantôt contre un roi chrétien. Les Juifs ne pouvaient rester neutres dans ces déchirements. Les conspirateurs des deux partis, en cas de défaite ou de trahison, trouvaient protection chez leurs coreligionnaires puissants ; les Juifs n'avaient point cette ressource. La trahison, dans leur sein, devenait d'autant plus terrible qu'un prince irrité ne se serait point borné à

punir un conspirateur juif, mais que son courroux eût atteint la communauté entière, peut-être tous les Juifs du pays. Aussi Ibn-Migasch, rabbin et juge de Lucena, informé qu'un membre de la communauté devait dénoncer un de ses frères mêlé aux intrigues politiques, le fit citer à son tribunal et le condamna à être lapidé. L'exécution eut lieu un vendredi soir, la veille de Kippour, au coucher du soleil [1].

Ibn-Migasch laissa un fils, Méir, également grand talmudiste. Un de ses nombreux élèves de Cordoue fut le père de Maïmonide.

A mesure que la science du Talmud se relevait en Espagne, les études grammaticales déclinèrent ; elles furent bientôt complétement négligées. On ne connaît plus à cette époque que deux grammairiens : Aboul Fihm Lévi ben Joseph Ibn-Tabben (ou Altabben [2]) de Sara-

1. *Responsa Yehuda Ascheri*, p. 55.
2. Charizi donne la prononciation exacte du nom, qu'il fait rimer avec *Matben;* Geiger et d'autres lisent à tort Tabbon ou

gosse, auteur d'une grammaire hébraïque (*Maftéach*), écrite en arabe, aujourd'hui perdue, et de poésies liturgiques ; il y déplore les malheurs de la communauté pendant la guerre contre Alphonse, qui prit la ville en 1118. Le second est Aboulhassan Ezra Jacob b. Eléazar, également auteur d'une œuvre grammaticale (*ha-Schalem*), le Complément ; les fragments qui en restent contiennent d'excellentes observations syntaxiques. Il essaya, sans beaucoup de succès, de cultiver la poésie, et composa des épigrammes et des maximes en vers (1113).

Cette époque, si pauvre en grammairiens, compta des poëtes en grand nombre. Deux siècles auparavant déjà, b. Labrat, en donnant à la langue hébraïque une grande flexibilité, avait ouvert l'arène et facilité le chemin aux

Tibbon. Charizi nomme son père Joseph. Est-ce le même que le Lévi b. Jacob dont il reste des poésies liturgiques dans les circonscriptions de Tripoli et d'Avignon ? (Michaël Sachs, poésie religieuse, p. 290.)

poëtes. Au milieu des Arabes, qui écrivaient en vers même de simples lettres à leurs amis, les Juifs ne pouvaient tarder à devenir poëtes: quiconque ne voulait pas être réputé ignorant devait connaître l'art de versifier. Aussi le nombre des productions rimées de ce temps est incalculable; les vrais poëtes cependant étaient rares, comme à toutes les époques. A ceux que nous avons déjà nommés, il faut ajouter Juda Ibn-Ghiat, Juda Ibn-Abbas, Salomon Ibn-Zakbel et les frères Ibn-Ezra; mais au-dessus de tous se place le prince des chantres inspirés, Yehouda Halévi.

Les deux premiers écrivirent principalement des poésies liturgiques. Celles d'Ibn-Ghiat sont les plus estimées; il s'adonna aussi aux sujets profanes avec le même succès. Salomon Ibn-Zakbel employa l'hébreu à peindre de frivoles jeux d'amour. Il ne fit en cela qu'imiter le poëte arabe Hariri, dont les Makama excitaient alors l'admiration en Espagne comme en Orient. Ibn-Zakbel écrivit donc une

sorte de roman satirique dont le héros, Ascher b. Yehouda, est constamment exposé à des illusions et à des déceptions. Une légère esquisse donnera une idée de ce genre, auquel la langue hébraïque semble peu propre ; il faut dire cependant que Ibn–Zakbel la manie avec une grande aisance dans cette œuvre curieuse, en prose rimée entremêlée de vers.

Le héros raconte lui-même ses aventures. Il a vécu dans la solitude des bois avec son amante, et il se sent épris du désir de voir joyeuse et bruyante compagnie. Un billet mystérieux lui fait rechercher une belle inconnue ; on l'introduit secrètement dans un harem dont le possesseur le menace de mort. O miracle ! cet ennemi n'est qu'une femme admirable dont un masque cachait les traits ; cependant on lui promet que ses vœux seront bientôt comblés. Il touche enfin au bonheur, il va voir la reine de ses pensées... nouvelle métamorphose, le tout n'est qu'une mystification préparée par ses amis, etc., etc.

L'œuvre en elle-même manque de valeur réelle, et ce sera toujours un sujet d'étonnement que de voir ainsi employer, et sans trop de désavantage, la langue sacrée à des frivolités galantes.

Grenade avait donné le jour à toute une famille de poëtes, les quatre frères Ibn-Ezra, tous distingués, savants et bien nés. Abou-Ibrahim Isaac, Abou-Haroun Moïse, Abou-Hassan Yehouda et Abou-Hadjadj Joseph [1].

Leur père, nommé Jacob, avait occupé un emploi sous Samuel Ibn-Nagrela; la famille descendait, croyait-on, de la maison de David [2].

Le plus célèbre fut Moïse, disciple de son frère et de Ibn-Ghiat à Lucena [3]. Il fut le poëte

1. Isaac était l'aîné (selon Ibn-Daoud et l'introduction au *Guinzé Oxford*), et non Juda, comme le dit Geiger (Divan, p. 38); voyez aussi Luzzatto, *Betoulat*, p. 18. Joseph était le plus jeune.

2. Ibn-Daoud.

3. Élégies de Moïse Ibn-Ezra sur la mort de son frère dans *Dibré Chachamim*, p. 82, et Saadia Ibn-Danan dans *Chemda Guenouza*. Ibu-Ghiat mourut en 1089, ce qui permet de fixer à peu près la date de la naissance du disciple à 1070.

le plus fertile de son temps. La douleur semble avoir éveillé en lui l'inspiration, poétique. Il aimait passionnément la fille d'un de ses frères, qui lui rendait son affection ; mais d'un commun accord les trois frères s'opposèrent à leur union, l'on ne sait trop pourquoi. Moïse, irrité contre ses frères [1], quitta la maison paternelle, et ceux-ci émigrèrent de leur côté en Portugal et en Castille, vers 1116.

Le temps et l'éloignement n'avaient ni altéré les sentiments, ni guéri les douleurs d'Ibn-Ezra ; il essaya de nouveau de fléchir la famille, mais en vain ; ce fut un autre frère qui épousa la femme aimée et l'emmena à Cordoue. Moïse ne rentra jamais dans sa patrie et paraît ne pas s'être marié. Il n'oublia jamais ce premier amour [2].

La muse resta la consolatrice d'Ibn-Ezra ;

1. Kérem Chémed, *l. c.*, p. 98. *Les monuments* de Dukes, M. b. Ezra, p. 105.

2. *Id.* 92. Geiger, *Poésies hébraïques* avec notes italiennes et espagnoles, texte, p. 5.

il chercha à oublier ses douleurs dans l'étude, et la science lui tint lieu de famille[1]. Il trouva un soutien, un ami, dans Salomon (peut-être Salomon b. Crispin), personnage haut placé dans un des États de l'Espagne catholique, et grand protecteur de tous ses coreligionnaires.

Il y a une grande similitude entre ce poëte et Salomon Ibn-Gebirol : tous deux se plaignent amèrement de leurs contemporains ; comme Ibn-Gebirol, Ibn-Ezra est lui-même le principal sujet de ses chants ; leur inspiration ne s'élève point aux grandes questions générales. Moins tendre qu'Ibn-Gebirol, il est aussi moins sombre ; son énergie lui permet parfois les accents gais et légers. Néanmoins il demeura inférieur au premier. Il y a chez lui plus de recherche que d'inspiration et d'harmonie. Il aimait beaucoup, à l'exemple des poëtes arabes, employer les homonymes (Tedjnis)

1. Kérem Chémed.

ayant un sens différent ou même opposé. Il faut cependant admirer la facilité avec laquelle il maniait la langue, qui sous sa plume se plie à toutes les difficultés, à toutes les délicatesses d'expression, la fertilité de son esprit et les nombreuses variétés de vers dont il a enrichi la langue.

Ce poëte a abordé les genres les plus différents. Il composa une collection de chants en dix parties, comprenant 1,200 vers, sous le titre de *Collier de perles (Anak, Tarchisch)*, dédiés à son protecteur Ibn-Kamnial[1]. Il chante tour à tour le vin, l'amour, la joie, les plaisirs, déplore la séparation, la trahison, la vieillesse qui s'approche, puis se réconforte avec l'espoir en Dieu et célèbre ensuite le don divin de la poésie. Il composa plus de trois cents poésies de circonstance, réunies en un divan de plus de 10,000 vers, et environ deux cents morceaux liturgiques pour le Nouvel-An, qui

1. Dukes, l. c., p. 8-11, note.

furent insérés dans les rituels des communautés d'Espagne, de Montpellier, d'Avignon et de Romagne. Il mérita ainsi le nom de *Salach*, du mot *selichach*, pénitence; néanmoins ces prières manquent généralement de contrition. La forme en est riche, mais on y trouve plus d'art que de sentiment[1].

Ibn-Ezra était maître de toutes les règles de l'art d'écrire. Il composa sur la matière un traité, *Dialogues et Souvenirs*[2], qui est en même temps l'histoire littéraire des travaux des poëtes hispano-juifs, depuis les premiers temps.

Le livre s'occupe de la poésie arabe et castillane, et il est précieux, à ce titre, pour l'histoire de la littérature espagnole.

Ibn-Ezra a écrit aussi un livre à tendances

1. Les meilleures sont celles que donne Dukes, l. c., p. 62, n. 3-79, n. 15-86, n. 23; voir aussi dans l'*Orient*, partie littéraire, 1847, col. 403, la poésie d'Ibn-Ezra; elle donne une véritable idée de la manière du poëte.

2. Kitab al macha'dera w'al madzakara. Manuscrit à la bibliothèque Bodléienne, codex Huntington, p. 599, conf. Catalogue de la bibliothèque hébraïque de Oxford. s. v.

philosophiques (Arougat Habossem), écrit en hébreu, mais qui, si l'on en juge par les fragments qui nous restent, n'est que l'exposition de la philosophie arabe, fort pauvre à son époque; des penseurs juifs il ne cite que Saadia et Ibn-Gebirol[1].

Philosophe sans valeur et poëte presque médiocre, Ibn-Ezra, grâce à sa prodigieuse facilité, n'en jouissait pas moins d'une grande réputation parmi ses contemporains. Il resta longtemps séparé de ses frères, et ne se réconcilia avec eux qu'après la mort de celle qu'il avait si tendrement aimée (1114). Elle aussi, au moment suprême, songea à l'homme préféré. Il reçut ses dernières paroles, souvenir sacré qu'il transcrivit en vers profondément touchants[2]. Il envoya cette élégie à son

1. Voyez-en l'extrait dans Zion, II, p. 173 et suiv.

2. Voici les paroles de la mourante telles qu'Ibn-Ezra les donne dans son Divan, n. 177 : *Poésies hébr.* de Geiger, texte, p. 5, traduction, p. 13 :

Écrivez aussi à mon oncle qui a souffert pour moi,
Dévoré par les ardeurs d'un amour sans espoir;

frère aîné et fit ainsi les avances d'une prompte réconciliation. Il vit mourir ses trois frères, le dernier après 1120, et écrivit des plaintes éloquentes sur ces malheurs[1].

Moïse Ibn-Ezra mourut en 1138, après avoir conservé l'inspiration poétique dans un âge fort avancé. Peu de temps avant sa fin, il dédia un chant de consolation à deux de ses amis qui venaient de perdre leur mère[2]. Un grand poëte, Yehouda Halévi, consacra des vers à la mémoire d'Ibn-Ezra[3].

Il erre maintenant comme un étranger,
Et ses blessures douloureuses saignent encore.
Il cherche la consolation, et voici que du malheur
Le calice trop rempli déborde de nouveau.

1. *Guinzé Oxford*, p. 7, note 7. *Dibré Chachamim*, p. 32 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 46; Kérem Chémed, l. c., p. 89, 92.
3. *Guinzé Oxford*, p. 11.

CHAPITRE VIII

— 1105-1145 —

Aboulhassan Yehouda Halévi, sa vie, ses poésies, son système philosophique dans le livre du *Chozari*, son voyage en Terre Sainte, en Egypte ; le prince Samuel Almanzour ; Yehouda Halévi à Jérusalem. Sa mort.

Nous arrivons à l'homme le plus considérable de cette époque, à celui en qui se résume, pour ainsi dire, l'action intellectuelle et morale de ce temps : Aboulhassan Yehouda b. Samuel Halévi (Ibn-Allévi), né vers 1086 dans la Vieille-Castille. Tout est grand, lumineux, élevé et pur dans l'existence de cet homme extraordinaire. Poëte, penseur, digne fils d'Israël dont il fut une des gloires les plus éclalantes, il figurera un jour dans le Panthéon de l'Espagne, lorsque les vieux préjugés auront disparu de cette terre classique de l'intolérance et du fanatisme.

Les contrastes les plus frappants et les plus heureux se réunissaient dans cette âme d'élite. Il joignait la gaieté la plus expansive à la religiosité la plus exemplaire ; entouré d'admirateurs ardents, il resta modeste ; dévoué de cœur et d'âme à ses amis, il ne se laissa pourtant jamais influencer par leurs opinions ; doué d'une sensibilité exquise, il sut se préserver de toute exagération enthousiaste ; enfin, poëte par excellence, il savait néanmoins apprécier la vie et diriger ses actions avec tout le calme et la clairvoyance d'une expérience consommée, et il ne dévia pas un instant des sévères règles de droiture qu'il s'était posées.

Le nord de l'Espagne étant alors dépourvu d'autorités talmudiques, Yehouda alla à Lucena où enseignait Alfassi[1]. Sa muse

1. On peut affirmer que Yehouda n'est pas né à Tolède, cette ville ne fut conquise par Alphonse VII qu'en 1086 ; les auteurs Juifs continuèrent à appeler les provinces *Sefarad* et les distinguaient complétement de la Castille et du royaume de Léon-Tolède, pour les auteurs, ne faisait pas partie d'*Edom*, de l'Espagne chrétienne.

s'éveilla de bonne heure avec des chants de joie et d'allégresse, car le bonheur sourit constamment à ce favori du sort. Il se lia avec la célèbre famille des Ibn-Ezra, et il essaya d'adoucir par une lettre éloquente et persuasive les chagrins de Moïse Ibn-Ezra dans son exil volontaire[1].

Lui aussi éprouva les joies et les douleurs de l'amour ; il chanta les charmes enivrants de la femme adorée et les tortures d'un cœur déçu dans ses espérances. Ses élégies respirent tout le feu de la jeunesse et de la passion, et témoignent d'une richesse d'imagination et d'une perfection de forme extraordinaire à un âge si peu avancé[2]. Mais le jeune poëte avait le caractère trop heureux, sans doute, pour se laisser accabler par des chagrins d'amour ; du moins on n'en rencontre plus trace ni dans sa vie, ni dans ses vers. Yehouda ne

1. Dukes, l. c., p. 99. Divan d'Aboulhassan le Castillan, p. 15.
2. *Guinzé Oxford*, 23 ; Divan, 123.

se borna pas à étudier la langue et à s'approprier toutes les formes si diverses de la poésie néo-hébraïque : il avait étudié le Talmud, cultivé les sciences mathématiques et naturelles, et approfondi la métaphysique ; il écrivait l'arabe avec élégance et était très-versé dans la poésie castillane[1].

En même temps l'exercice de la médecine subvenait à ses besoins. Cette occupation, si bien faite pour ramener l'esprit aux tristes réalités de la vie, ne fit pas descendre le poëte de ses hauteurs idéales. D'après une de ses lettres, il paraît avoir eu une clientèle considérable ; plus tard (vers 1120), il écrivit les lignes suivantes, qui méritent d'être rapportées :

« Aux heures qui n'appartiennent ni au jour ni à la nuit, je m'occupe des diverses branches de l'art médical, bien que je ne connaisse pas le secret de guérir. La ville où je demeure est

1. Conf. Divan, 27 et 128.

grande et les habitants sont des géants, mais des maîtres bien durs. Comment puis-je les contenter, sinon en gaspillant mes jours à guérir leurs infirmités? Je guéris Babel, mais elle reste misérable. J'aspire au moment où Dieu me donnera la liberté, afin que je puisse me rendre aux lieux où se trouvent la science vivifiante et les sources de la sagesse[1]. » Il s'agit ici de Tolède[2], et si Yehouda voulait la quitter, c'est qu'elle n'était pas encore devenue à cette époque le centre de la science juive[3].

Yehouda se livra avec toute l'ardeur d'un génie créateur à la culture de la poésie et à de profondes recherches sur l'esprit du judaïsme. La poésie était pour lui un don du ciel, que l'art peut développer, non créer. Il dédaigne ceux qui accordent trop d'importance

1. *Id.*, 129.
2. Conf. Landshut, *Amoudé Abodah*, I, p. 77.
3. *Responsum* de Joseph Ibn-Migasch dans *Peer ha-Dor*, n. 211, 214.

aux règles de la prosodie : Le vrai poëte, disait-il, porte en lui-même les lois de l'harmonie, et leur obéit sans savoir les formuler[1].

Pendant sa jeunesse, il prodigua sa brillante imagination en jeux poétiques et en productions légères ; il composa, à l'exemple de ses émules, des *Kazides* pleins d'éloges hyperboliques pour ses nombreux amis. Il chanta le vin, le plaisir, et s'ingénia à composer des énigmes en vers.

« J'ai vingt-quatre ans à peine, pourquoi fuirais-je le jus divin ? » répondait-il à ceux de ses amis qui blâmaient ce gaspillage de son magnifique talent de poëte.

Il se plaisait à réunir dans ces productions légères, au prix de grandes difficultés, les vers des mesures les plus diverses ; souvent il termine la strophe ou le morceau par un vers arabe ou castillan[2]. On reconnaît facilement le

1. *Chozari* V, n. 16.
2. *Orient*, partie littéraire, 1856, col. 398. Divan, 135, 137, 138 et 141.

maître qui, en quelques coups de crayon, dessine un tableau parfait. Ses descriptions de la nature peuvent soutenir la comparaison avec les chefs-d'œuvre du genre dans les autres langues. Ce sont des peintures pleines de mouvement, de vérité et d'énergie[1].

Aussi fertile que Moïse Ibn-Ezra, il composa près de trois cents morceaux religieux d'une facture excellente et où respire une ardente ferveur ; mais ses chefs-d'œuvre immortels, dans lesquels il mit toute son âme, ce sont ses poëmes nationaux religieux. Dans ces vers saisissants, débordant de sentiment et d'inspiration, il chante tour à tour l'esclavage de Sion et les splendeurs que lui réserve l'avenir ; ces accents pénétrants, magiques, n'ont rien qui rappelle l'art ni l'effort ; tout y coule de source et avec une richesse éblouissante. De toutes les poésies néo-hébraïques, les *Sio-*

1. *Guinzé Oxford*, 41, *poésies maritimes* dans *Beloulat*, 86 et dans l'*Orient*, 1851, 462.

nides sont celles qui rappellent le mieux les psaumes du chantre royal. Quand le poëte exhale ses plaintes sur le veuvage de Sion, lorsqu'il rêve de ses grandeurs futures dans sa réunion avec le Seigneur et avec tous ses enfants, on croit entendre un Korachide. Ibn-Gebirol déplorant son abandon, nous émeut ; Ibn-Ezra pleurant ses amours déçus, nous touche ; mais Yehouda Halévi portant le deuil de Sion, la bien-aimée, nous pénètre profondément et remue les plus intimes de nos fibres. Nul cœur ne reste insensible à l'éloquence mâle et sublime du poëte national chantant Israël, son Dieu, son sanctuaire, son abaissement dans le passé et sa gloire dans l'avenir.

Les poëmes patriotiques ne sont pas dus à l'inspiration du moment ; ils sont le fruit d'une conviction sincère. Penseur profond autant que poëte inspiré, les idées et les sentiments se confondaient chez Yehouda Halévi et s'exhalaient dans cet ensemble de chants sublimes.

Après avoir rendu, dans les Sionides, le sentiment national d'Israël avec la plus haute énergie, il songea à présenter la pensée de son peuple sous une forme saisissante et ingénieuse. La poésie et la philosophie, on le voit, devaient toutes deux lui servir à spiritualiser, à transfigurer l'héritage du peuple saint.

Yehouda Halévi exposa donc de profondes idées sur les relations entre Dieu, le monde et les hommes, sur la valeur des spéculations métaphysiques, les rapports et la valeur du judaïsme comparé au christianisme et a l'islamisme; mais il se garda bien d'adopter pour cette œuvre les formes sèches et froides de la scolastique. Ses démonstrations, au contraire, sont entraînantes et pleines de chaleur.

Poëte, nous l'avons dit, il rappelle les Korachides; penseur, sa manière approche de celle de l'auteur de Job; seulement il est lui-même plus riche, plus complet. A l'i-

mitation de Job et de Platon, non-seulement il développe son système philosophique sous forme de dialogue, mais il rattache cet exposé à un fait historique, pour lui donner une force et un intérêt nouveaux.

Le but du livre était de prouver la vérité du judaïsme et de venger cette religion des insultes qu'on lui prodiguait ; le titre l'indique : *Kitab al Choudjah w'Addalil fi nousrah Din addsalil.*

Un païen instruit, connaissant l'existence des trois grandes religions issues de la Bible, et qui sent le besoin d'une foi plus élevée que la science, est enfin convaincu de la vérité du judaïsme. C'est Boulan, le roi des Chazars, qui se convertit en effet à la foi juive. C'est là le point de départ historique choisi par Yehouda Halévi ; de là aussi le nom de *Chozari* et non Kousari, comme on dit par erreur.

Voici sous quelle forme l'auteur présente les faits autour desquels il groupe ses arguments :

Le roi des Chazars, averti par plusieurs songes, cherche à savoir la vraie manière dont Dieu veut être adoré. Il s'adresse à un philosophe ; celui-ci, flottant entre les systèmes d'Aristote et des Néoplatoniciens, au lieu de la foi, enseigne au prince que Dieu est trop élevé pour être en rapport avec l'homme et lui demander des prières. Un Dieu personnel est d'autant plus inutile que sa nature immuable ne peut exercer aucune influence sur le monde. L'homme peut arriver à la perfection en dehors de toute religion, participer au mouvement de l'esprit universel, et, arrivé à une essence supérieure, se ranger parmi les penseurs tels que Hermès, Asklépios, Socrate, Platon et Aristote.

Ce système si froid, cette logique sans entrailles ne satisfait pas le roi. Il sent qu'il doit y avoir un culte d'une vertu absolue, et sans lequel les sentiments pieux et honnêtes n'ont pas de réelle valeur.

Le christianisme et l'islamisme se fondent tous deux sur une révélation divine, et comptent des prophètes qui ont fait des miracles par l'intervention d'un dieu. Ces miracles ont une certaine relation avec l'homme, et il existe quelque chose de mystérieux que ne soupçonnent point les philosophes. Le roi païen résolut donc de consulter des représentants de ces deux croyances pour se faire enseigner la vraie foi ; quant aux Juifs, le mépris général dont ils étaient l'objet témoignait suffisamment de l'infériorité de leurs croyances religieuses.

Un prêtre expliqua donc au roi les vérités et les dogmes du christianisme ; mais l'esprit du prince n'en fut pas satisfait, parce que les mystères de cette foi étaient en contradiction trop flagrante avec la raison. Il crut donc devoir continuer ses recherches.

Un théologien musulman lui exposa ensuite la loi du Coran, le livre sacré, divin, incomparable ; la mission du prophète et son paradis

aux jouissances toutes terrestres ; mais sa démonstration ne convainquit pas le prince de la divinité du Coran.

Tous deux, chrétien et musulman, s'étaient appuyés sur la Bible ; en désespoir de cause, le roi se décida à exposer ses doutes à un docteur juif.

Celui-ci lui enseigne les vérités du ju daïsme ; le point essentiel de sa démonstration, c'est l'existence de Dieu prouvée par les miracles faits en faveur d'Israël, miracles dont l'authenticité repose sur les affirmations de témoins oculaires [1].

La philosophie, ne sachant que faire de Dieu et de la religion, les chasse du monde. Le christianisme et l'islamisme s'éloignent de la raison, ils se trouvent en contradiction avec les principaux enseignements de leur foi, ou, tout au moins, ils n'apportent pas de preuves convaincantes à l'appui de leurs croyances. Le

1. *Chozari* I, 1-13.

judaïsme, au contraire, parle de faits avérés, reconnus par tous, et qu'aucune subtilité ne saurait détruire; il peut donc s'accorder avec la raison : il lui pose cependant des limites, et n'en admet pas toutes les conséquences extrêmes, si voisines du sophisme, quand il reste d'autres voies pour arriver à la certitude.

En posant ce principe, qui exprime si bien la valeur de la spéculation dans le domaine de la métaphysique dogmatique, Yehouda Halévi devançait, par la pensée, l'expérience de plusieurs siècles. Pendant que les chefs spirituels de toutes les religions, esclaves des règles d'Aristote, s'évertuaient à placer dans la Bible, et quelquefois au-dessus, les axiomes philosophiques relatifs à Dieu et au monde, Yehouda Halévi eut le courage d'indiquer des limites à l'esprit humain et de lui dire : Jusqu'ici et pas plus loin !

La philosophie ne peut rien, selon lui, contre les faits, elle doit leur conserver leur véritable

aspect et leur valeur réelle. C'est là sa vraie mission, de même que dans les sciences naturelles la tâche de l'observation est d'expliquer les phénomènes, quelque illogiques qu'ils paraissent, et non de les contester[1].

Cette pensée excellente et sûre, qui reparaît de nos jours après de longues aberrations de la philosophie, fut émise dès lors par Yehouda Halévi. Il se méfiait de la philosophie grecque, arbre plein de belles fleurs, disait-il, mais sans fruits[2]. Au reste, suivant Yehouda, dans les questions religieuses, la philosophie ne peut avoir de voix décisive, par cela même qu'elle est trop variable et que ses adeptes sont souvent d'opinions complétement opposées. Si elle s'évertue à rechercher Dieu, c'est dans des vues purement théoriques et pour satisfaire au besoin de savoir, non pour s'élever au but suprême.

Dans ce système, la religion juive reste

1. *Chozari* I, 5.
2. *Betoulat*, 56, fin. Geiger. *Divan*, 86.

invulnérable aux attaques de la philosophie, puisqu'elle a pour base les *faits*. Elle est née tout d'une pièce et a été révélée au milieu de miracles auxquels ont assisté des milliers de témoins ; elle n'a pas été annoncée par un homme isolé dont les disciples l'auraient ensuite répandue dans le monde. L'intervention de Dieu ne s'est pas manifestée seulement à l'origine de la religion ; elle s'est continuée pendant des siècles par l'inspiration prophétique. Ce sont là des faits, et c'est par là que le judaïsme possède un caractère de certitude auquel ne peut atteindre la philosophie.

Yehouda pensait réfuter ainsi non-seulement la philosophie de son temps, mais aussi le christianisme et l'islamisme, et donner un critérium pour reconnaître la religion véritable [1].

Selon Yehouda Halévi, Adam sortit de la

1. *Chozari* I, 27-91 ; *id.* 184-109.

main du Créateur à l'état parfait; il transmit cette perfection à ceux de ses descendants qui étaient d'une nature supérieure. Cette sorte de vertu native devint le partage des patriarches ; le peuple juif resta donc le noyau, la fleur de l'humanité, la race exclusivement douée du don de prophétie[1]. La terre de Canaan était le lieu privilégié de ces manifestations de l'esprit divin. Les prescriptions purement religieuses de la loi avaient en vue la conservation du génie prophétique parmi le peuple élu; et ce sont ces prescriptions, plus que les lois morales, qui font le caractère particulièrement divin du judaïsme.

Yehouda insiste aussi sur l'harmonie qu'établit le judaïsme dans la satisfaction des besoins de l'âme, du cœur et des sens. La religion juive ne prêche ni l'ascétisme, ni la retraite; ennemie des sombres méditations, elle recommande plutôt l'esprit de gaieté et

1. *Chozari*, 47, 95, 103; IV, 15.

de contentement; elle veut qu'on use, bien entendu avec modération, des biens de ce monde, tout en cherchant à mériter, par l'exercice des vertus et de la piété, les félicités du monde à venir : cet équilibre heureux doit être la règle de la vie individuelle aussi bien que de la vie nationale.

Halévi établit ensuite la supériorité du rabbinisme sur le caraïsme; il rend aussi justice au christianisme et à l'islamisme, tout en faisant ressortir leurs côtés faibles. Tous deux, dit-il, servent à améliorer, à élever l'humanité. Quant à l'oppression sous laquelle vivaient les Juifs, c'était, selon l'auteur, un état passager. Mais un grand avenir est réservé au peuple de Dieu, dépositaire de l'idée divine pure. L'abaissement des représentants d'une foi religieuse ne prouve, du reste, absolument rien contre cette foi. Les chrétiens eux-mêmes placent la vraie grandeur du Christ dans les humiliations et les douleurs; les mahométans exaltent les disciples du prophète parce qu'ils ont

souffert beaucoup pour l'amour du maître.

Personne, avant Yehouda Halévi, n'avait encore trouvé des accents aussi éloquents pour défendre Israël et sa foi. La pensée, le sentiment et la poésie se sont pour ainsi dire fondus dans le système original du grand écrivain castillan, pour créer un idéal destiné à relier entre eux le ciel et la terre.

Les philosophes religieux ses prédécesseurs avaient mis tout leur art à établir la divinité du judaïsme en le justifiant au tribunal de la raison, en établissant que ses principes fondamentaux n'étaient pas en contradiction avec la philosophie et qu'il ne visait qu'à amener les hommes à la perfection morale. Yehouda Halévi répudia ces habiletés qui effleurent à peine, si même elles ne l'amoindrissent, le principe essentiel du judaïsme. Tout cet échafaudage artificiel et sans base réelle ne pouvait conduire, selon lui, à une certitude; de même aussi, la grandeur divine du judaïsme ne pouvait être jugée qu'en lui-même et non à

la mesure d'une pensée ou d'un système étrangers. Il ne veut partir que de faits incontestables, et c'est sur cette base qu'il édifie le judaïsme, le judaïsme rabbinique et talmudique, dont les moindres parties lui paraissent importantes, essentielles.

Ce système a certainement ses côtés faibles, mais il contient de grandes vérités ; il est avant tout national, et le seul qui conduise à la saine intelligence du judaïsme. Il est remarquable cependant que la pensée philosophique développée dans le Chozari, déjà traduit de l'arabe en hébreu trente ans après son apparition, n'ait pas produit une impression durable chez les contemporains, et n'ait contribué que dans une très-faible mesure à l'avancement du judaïsme pendant le moyen âge. L'auteur cependant était hautement estimé ; on lui faisait l'application flatteuse du verset : « Gardez-vous d'abandonner le *Lévite.* » Bien des écrivains s'appropriaient les éléments de la doctrine de l'auteur, sans profit pour celle-ci.

Les contemporains de Yehouda Halévi n'avaient pas l'intelligence nécessaire pour comprendre ce livre, création précoce et la plus accomplie de la civilisation hispano-juive. Les idées du poëte eurent le sort des recherches bibliques d'Ibn-Djanach : tous deux ne devaient être dignement appréciés que de nos jours.

Un homme de la trempe de Yehouda Halévi devait mettre ses actions en harmonie avec ses convictions. Il alla jusqu'à renoncer à écrire des vers hébreux, de crainte de profaner la langue sacrée en l'adaptant à la prosodie arabe. La rime et la mesure, dédaignées par les prophètes et le Psalmiste, étaient des artifices indignes du grand style hébreu[1]. Il fut sans doute aussi découragé par le déluge d'œuvres sans goût et sans valeur que produisaient tant de poëtes, plats et ridicules imitateurs des maîtres.

1. *Chozari* II, 66. Parchon, *Arouch*, introd., 56.

Néanmoins Yehouda ne put être fidèle à son vœu[1]; la poésie était un véritable besoin pour cette âme ardente; elle lui servait admirablement pour donner un corps à l'idéal dont sa pensée était remplie.

Mais il est une autre résolution qu'il accomplit au prix de tous les sacrifices. La Palestine était pour lui une terre privilégiée, empreinte des marques spéciales de la grâce et de la prédilection divines. Même dans la pâle lueur de sa décadence actuelle, l'esprit devait y apercevoir quelque sublime rayon de lumière; c'est là qu'on devait trouver la véritable satisfaction, le repos de l'âme. Déjà, en écrivant le *Chozari*, il s'était répandu en plaintes éloquentes sur l'indifférence générale à l'égard de la Terre sainte[2]; peu à peu l'idée de visiter cette contrée s'empara de lui, et devint bientôt un ardent désir de s'y rendre en pèlerinage, afin de

1. *Divan*, 55, 113.
2. *Chozari* II, 24, 25.

terminer ses jours sur la terre d'espérance et de promission[1].

A ce désir se joignait une généreuse mais singulière illusion. Ne pouvant se dissimuler le danger de l'entreprise, Yehouda se plaisait à croire que la conquête de la Palestine par les croisés n'était que le prélude favorable de grands événements. Il se flattait que, sous un gouvernement chrétien, il pourrait, sans être inquiété, se consacrer tout entier à ses méditations religieuses, et peut-être attendre en paix les temps messianiques qu'il croyait proches. Yehouda détestait la domination musulmane; les victoires successives des chrétiens sur les mahométans, les déchirements intérieurs des royaumes arabes, ce quatrième empire d'airain et d'argile, lui en annonçaient la ruine prochaine, après laquelle, selon la prophétie de Daniel, la puissance reviendrait au *fils de l'homme*, à Israël.

1. *Chozari* V, fin.

Dans les rêves enthousiastes où l'entraînait un profond sentiment national, Yehouda avait même cru pouvoir fixer, on ne sait sur quelles données, à l'an 5890 de la création (1130), ces grands événements.

C'est à cette nostalgie de la Terre sainte que nous devons la magnifique série des Sionides, ces chants véritablement sublimes dont nous avons déjà parlé.

Il essaya de faire partager ses aspirations ardentes à ses coreligionnaires; mais sa voix demeura sans écho. Il fallait toute la conviction, toute l'exaltation de Yehouda Halévi pour entreprendre une si dangereuse aventure, pour oser la justifier aux yeux des sages. Rien ne put le retenir. Il abandonna ses amis, cette école célèbre de Tolède qu'il avait fondée, ses disciples nombreux et dévoués, sa fille unique et son petit-fils Yehouda qu'il chérissait tendrement : car il mettait au-dessus de tout l'amour de Dieu, l'amour de la Terre sainte où devaient reposer ses cendres.

Son voyage à travers l'Espagne ressembla à un triomphe; dans toutes les villes où il passait, les chefs, les communautés s'empressaient à l'envi de lui donner des preuves de leur admiration et de leur respect.

Yehouda s'embarqua pour l'Égypte avec quelques compagnons fidèles[1]. Les vicissitudes du voyage, les fatigues, les maladies, les plus effroyables tempêtes, « qui le laissèrent à deux doigts de la mort », rien ne put abattre sa grande âme; au milieu des horreurs de la tourmente, il écrivit des chants maritimes qui, comme énergie de peinture et profondeur de sentiment, sont presque sans pareils[2].

Retenu par les vents contraires, Yehouda dut passer la fête des Cabanes en Égypte; il y fut reçu, honoré et admiré comme dans sa patrie. L'homme le plus considérable d'Alexandrie, Ahron Ben Tsion Ibn-Alamani, médecin

1. Voy. sa lettre à Samuel Abou-Mansour. *Betoulat*, 111.
2. *Id.*, 62-67.

et rabbin, l'accueillit avec toute sa suite, et parvint, grâce à ses prévenances, à le retenir pendant trois mois, jusqu'à la fête des Machabées.

Yehouda comptait se rendre à Damiette, auprès d'un ami; mais il fut appelé au Caire par son coreligionnaire, le prince Abou-Mansour Samuel Ben Chanania, qui occupait alors un poste très-élevé à la cour d'Égypte.

Ce Samuel paraît avoir été attaché comme médecin à la personne du calife Al-Hafidh Heddin-Allah. Il jouissait de la confiance illimitée de son maître. Ce prince avait un fils dont la conduite déréglée lui donnait les plus grands soucis pour l'avenir. Samuel, à qui il proposa de l'en défaire par le poison, refusa; un médecin mahométan se rendit aux vœux du père irrité. Le roi ne tarda pas à se repentir de ce qu'il avait fait; il exila son complice, et dès ce moment, combla d'honneurs le médecin juif. Il lui accorda, paraît-il, le titre de Prince (*Naguid*) et le plaça à la

tête des communautés juives d'Égypte (en 1134)[1].

Le voyage sur le Nil ramena la pensée de l'illustre voyageur aux temps mosaïques et lui inspira deux magnifiques poëmes[2]. Malgré l'accueil honorable que lui firent Samuel, les trois fils de ce seigneur et le chef de l'école du Caire, Nathan b. Samuel, Yehouda ne demeura pas longtemps dans cette ville; tant était grand son désir de voir la Terre sainte. Samuel lui offrit de puissantes recommandations pour les principaux personnages des pays qu'il avait à parcourir, ainsi que tous les moyens de continuer sa route. Yehouda, largement pourvu, refusa cette dernière offre et n'accepta que la première[3]; puis, il s'arracha du milieu de ses nouveaux et sincères amis pour se rendre au port de Damiette.

1. Ibn-Alathir, traduction suédoise, I, p. 25.
2. *Betoulat*, 91.
3. Première lettre dans le *Betoulat*, p. 110 et suiv.

Il y arriva le jour du jeûne du mois de Tébeth (*décembre* 1141 ou 1142[1]), et fut reçu, comme partout, avec de grands honneurs. Ses amis, principalement Abousaïd Chalfon Halévi, homme de grand mérite, cherchèrent à le détourner de son projet en insistant sur les périls auxquels il allait s'exposer, Il pouvait, selon eux, considérer sa tâche comme accomplie; car l'Égypte aussi était une terre où la Providence avait fait sentir son intervention directe en faveur du peuple élu[2]. Mais Halévi répondit que la grande action divine avait eu pour théâtre la Terre sainte, et que c'était là qu'il devait se rendre. Il partit en effet. Ici s'arrêtent les données précises sur ses pérégrinations, le reste appartient à la légende.

Les successeurs de Godefroy de Bouillon gouvernaient à cette époque les différentes

1. Première lettre dans le *Betoulat*, 89, n. 27.
2. *Ib.*, 109, n. 43.

parties de la Palestine; les Juifs étaient revenus habiter la Terre sainte et même Jérusalem. Ils avaient acquis une certaine influence dans ces petites cours chrétiennes; on voit en effet un évêque du temps se plaindre de voir préférer, grâce à l'influence des femmes, les médecins juifs, samaritains et sarrasins à leurs confrères chrétiens. Le pays était assez tranquille, les hostilités avaient cessé depuis nombre d'années.

Yehouda paraît avoir atteint le but de son voyage, et être arrivé à Jérusalem; mais il fut sans doute mal traité par les chrétiens, dont il se plaint amèrement dans un de ses chants. Du reste, on ne sait rien ou presque rien des derniers événements de sa vie, mais il est certain qu'il passa à Tyr et à Damas. Dans la première de ces deux villes, il fut l'objet de grandes démonstrations de respect et d'affection; les vers qu'il adressa à ses amis vers cette époque respirent un profond découragement: le poëte

y déplore sa jeunesse perdue et ses espérances déçues [1].

A Damas, il écrivit son chant du cygne, une Sionide émouvante [2], qui nous attendrit sur Jérusalem à l'égal des psaumes du chantre Assaph.

On ignore l'époque de la mort de Yehouda, ainsi que le lieu de sa sépulture. Une légende raconte qu'il fut tué par un cavalier sarrasin, au moment où, arrivé aux portes de la ville sainte, il chantait sa dernière et mélancolique Sionide [3] ; elle ajoute qu'il fut enterré à Kephar-Kaboul [4]. Un inconnu écrivit sur sa tombe ce distique simple et énergique :

> **La Piété, la Bonté, la Générosité**
> **Disent : Nous mourons avec Yehouda [5].**

Mais, quelque éloquentes que soient ces lignes, elles sont insuffisantes pour résumer

1. *Guinzé Oxford*, p. 196.
2. *Id.*, préface, p. 9, remarque I.
3. Yachia, *Schalschélet ha-Kabba'a.*
4. Zacuto, *Yochasin.*
5. *Guinzé Oxford*, p. 27.

la grandeur de ce beau caractère. Yehouda fut l'image transfigurée du peuple d'Israël ayant conscience de lui-même et cherchant à recomposer son individualité dans le passé, à créer son idéal dans l'avenir.

CHAPITRE IX

— 1145-1167 —

L'empire des Almohades : deuxième persécution sous la domination mahométane. Prise de Cordoue par les Almohades. Destruction des synagogues, des écoles de Séville et de Lucena. Yehouda Ibn-Ezra. Persécution des Caraïtes. Les Juifs mêlés aux guerres civiles d'Andalousie. L'historien Abraham Ibn-Daoud, Abraham Ibn-Ezra.

Le fanatisme est contagieux de sa nature. Lors de la première croisade, les excès contre les Juifs furent commis par la populace et quelques meneurs qu'avait réunis cette aventureuse expédition. Ces sanglantes persécutions, blâmées alors par les évêques et les seigneurs, furent renouvelées lors de la seconde croisade par les mêmes classes qui les avaient condamnées d'abord. Le massacre des *Déicides* leur paraissait un pieux prélude à une guerre contre les infidèles. Le moine français Ru-

dolphe encourageait ouvertement le meurtre des Juifs en masse.

L'abbé Pierre de Cluny disait en prêchant la croisade : « Que nous sert d'aller chercher les ennemis du Christ dans les pays lointains, s'il est permis aux Juifs d'insulter le Christ chez nous-mêmes ! » Le pape Eugène III dispensa tous les croisés de payer aux créanciers juifs les intérêts de leurs dettes; curieux euphémisme pour dégager complétement les débiteurs de leurs obligations. La seconde croisade fut donc encore plus fatale aux Juifs que la première, bien qu'elle ait immolé moins de victimes parmi eux. Les Juifs d'Allemagne, pour trouver quelque protection contre le fanatisme du clergé et les violences sanguinaires des croisés, furent obligés d'aliéner leur liberté individuelle. D'hommes francs, ils devinrent « protégés » de l'empereur; de là, à la qualité de « serviteurs de la chambre », *servi cameræ*, il n'y avait qu'un pas. Peu à peu se forma ainsi l'idée que les Juifs appartenaient

corps et biens à l'empereur, qu'ils étaient soumis à toutes ses volontés. Les rois et les barons français s'arrogèrent volontiers les mêmes droits exorbitants, et ils adoptèrent, eux aussi, cette maxime : « Les Juifs et leurs biens sont aux barons. »

Ces excès fanatiques en France et en Allemagne réagirent sur le sort des mahométans, et finalement sur celui des Juifs vivant sous la domination musulmane. Cette dernière persécution eut pour promoteur une espèce d'illuminé nommé Abdallah Ibn-Tumart, tantôt philosophe, tantôt conquérant, tantôt réformateur. Né en Afrique, Abdallah était venu à Bagdad; là les enseignements du philosophe Alghazali en avaient fait un fanatique austère. Il retourna dans sa patrie, où il se fit l'apôtre de sa doctrine parmi les tribus berbères; il leur prêcha la simplicité dans les mœurs, la haine des arts et la guerre contre les rois Almoravides, qui vivaient au milieu des raffinements de la civilisation arabe. Ibn-Tumart répudia aussi l'or-

thodoxie sunnitique et l'explication littérale du Coran, qui attribuait à Dieu les sentiments et les actions de l'homme. Il eut bientôt de nombreux adhérents parmi les Berbères et fonda la secte des *Almowachides* ou *Almohades*, nom qui est dû à leur doctrine d'un Dieu rigoureusement unique et sans aucune représentation corporelle (*Tawchid*). Ibn-Tumart fut regardé par les nouveaux croyants comme *Mahdi*, c'est-à-dire imam de l'Islam, envoyé de Dieu. La rébellion et la guerre furent les moyens de propagande de cette réforme religieuse et morale dans le nord-ouest du continent africain.

Après la mort d'Ibn-Tumart, un disciple, Abdulmoumen, continua sa mission et fut reconnu comme Prince des croyants (Emir al-Moumenin). Il marcha de victoire en victoire et détruisit l'empire des Almoravides ; sa domination s'étendit bientôt sur toute l'Afrique du Nord. Dans son fanatisme ardent, ce chef heureux ne tolérait aucune croyance autre que la sienne.

Quand, après un siége opiniâtre, Maroc, la capitale de l'empire, fut tombée en son pouvoir, il fit convoquer la colonie juive, fort nombreuse, de cette ville.

— Vous niez la mission du Prophète, leur dit-il, et vous attendez un Messie. Vos pères ont prétendu que ce libérateur arriverait un demi-siècle au plus tard après Mahomet. Le délai est passé depuis longtemps et votre Messie n'a pas paru. Nous ne pouvons donc tolérer plus longtemps votre incrédulité. Choisissez : l'Islam ou la mort!

Les Juifs étaient au désespoir : pour la seconde fois un prince mahométan les plaçait dans cette affreuse alternative.

Cependant Abdulmoumen ne persista pas dans ses projets oppressifs, et les Juifs qui ne voulaient pas abjurer obtinrent la permission d'émigrer; on leur accorda même un délai pour se défaire de leurs biens. Beaucoup d'entre eux quittèrent l'Afrique et allèrent s'établir en Espagne, en Italie, plus loin encore. Le

poëte et rabbin Yehouda Ibn-Albas de Fez, entre autres, se réfugia à Alep[1] (1146). Le plus grand nombre se convertit en apparence à l'islamisme, en attendant des temps meilleurs.

Cet édit impitoyable fut appliqué successivement à tous les Juifs des autres villes à mesure qu'elles tombaient au pouvoir des Almohades. Les chrétiens durent subir le même sort, mais l'Espagne catholique leur était ouverte; aussi préférèrent-ils se retirer auprès de leurs coreligionnaires. Les églises et les synagogues furent détruites dans toute l'étendue du nouvel empire, c'est-à-dire depuis l'Atlas jusqu'à l'Égypte [2].

Les Juifs s'étaient d'autant plus facilement résignés à pratiquer extérieurement l'isla-

1. *Dshebi*, cité par Munk, *Notice sur Joseph b. Yehouda*, p. 42 et suiv. et Ibn-Alathir, II, p. 88. La date exacte de cette persécution est celle que donne Ibn-Verga (*Schébet Yehouda*, n. 30), c'est-à-dire 4906 = 1146.

2. Alkifti, cité dans *Casiri*, *Bibliotheca Arabico-Hispana*, I, 29 et Dshebi, l. c.

misme, que ce culte se bornait à des formules de reconnaissance de la mission du Prophète et à quelques cérémonies exemptes de toute idolâtrie. Ces considérations tranquillisaient la conscience de plusieurs rabbins fort pieux; d'autres se consolaient par l'espoir de la prochaine venue du Messie[1]. Les Almohades, d'ailleurs, se contentaient de l'apparence et n'exerçaient pas la moindre surveillance sur les faux convertis[2]. Ceux-ci non-seulement pratiquaient en secret la religion juive, mais continuaient à se livrer activement aux études talmudiques et réunissaient dans leurs écoles la jeunesse studieuse[3], qui, du reste, allait ensuite écouter les explications du Coran. Cependant il y eut des hommes plus fortement trempés à qui cette hypocrisie répugnait; ceux-là confessèrent publi-

1. Maïmouni, *Iggêrel ha-Schemad*, édit. Geiger, p. 1-6; Edelmann, *Chemda Guenousa*, p. 6-12.

2. *Ibid.*

3. Joseph b. Aknin, cité par Munk dans les *Archives Israélites*, 1851, p. 327.

quement le judaïsme et moururent martyrs de leur foi. Parmi ces victimes, on cite en premier lieu une autorité talmudique : Yehouda hakohen Ibn-Soussan, de Fez[1].

Une fois maître de l'Afrique, Abdulmoumen attaqua l'Espagne mahométane, qui, grâce à ses divisions intestines, devait être une proie facile pour ce conquérant. Cordoue, la capitale de l'Andalousie, qui dans l'espace de trois ans avait changé huit fois de maître, tomba finalement aux mains des fanatiques Almohades (juin 1148) et, en moins d'un an, le pays tout entier subit le même sort. Les somptueuses synagogues élevées par les Juifs d'Andalousie furent toutes pillées et détruites. Le vieux rabbin de Cordoue, Joseph Ibn-Sadik, eut la douleur d'assister à la ruine de sa communauté, la plus ancienne et la plus considérable du pays, et mourut bientôt après (1148-1149)[2].

1. Saadia Ibn-Danan, *Chemda Guenousa*, p. 30.
2. Abraham Ibn-Daoud.

Les grandes académies juives de Séville et de Lucena furent fermées. R. Méir, fils et successeur du chef de l'École, de Joseph Ibn-Migasch, émigra de Tolède, et fut suivi par tous ceux qui purent se soustraire au joug des conquérants. Leurs biens furent confisqués et leurs familles réduites en esclavage[1]. Quant aux autres, ils se convertirent ostensiblement à l'islamisme, mais ils pratiquèrent en secret leur véritable foi, attendant un moment favorable pour jeter le masque.

Cependant l'Espagne chrétienne, gouvernée alors par l'empereur Alphonse Raimundez, avait pris un puissant essor; elle devint l'asile des proscrits. Tolède, sa capitale, fut bientôt un centre d'où la science juive commença à rayon-

1. Le récit d'Ibn-Daoud se trouve complété et conservé par le *Chronicon Alfonsi Imperatoris*, c. 101, p. 393. Gentes quas vocant Muzmotas venerunt ex Africa et transierunt mare Mediterraneum — præoccupaverant Sibillam et alias civitates et occiderunt nobiles ejus et Christianos, quos vocabant Muzarabes — et Judæos qui ibi erant ex antiquis temporibus, et acceperunt sibi uxores eorum et domus et divitias.

ner avec un nouvel éclat. Cet heureux mouvement était l'œuvre d'un homme que l'histoire juive doit placer à côté des Ibn-Schaprout et des Ibn-Nagrela : Yehouda Ibn-Ezra [1], le fils de ce Joseph Ibn-Ezra qui, avec ses trois frères, avait jeté tant d'éclat sur la littérature juive-espagnole.

Yehouda Ibn-Ezra, encore fort jeune, était le favori de l'empereur, le sage et bienveillant Alphonse, qui, à la suite de la conquête de la forteresse de Calatrava, située sur la frontière, entre Tolède et Cordoue, l'avait nommé gouverneur de cette ville ; en même temps ce monarque lui avait accordé le titre de prince (Nassi) [2].

Yehouda profita de son influence et de sa haute position pour alléger autant que possible le malheur de ses frères chassés par les Almohades, et employa sa fortune à racheter ceux qui étaient tombés en esclavage.

1. Abraham Ibn-Daoud.
2. *Id.*

Bientôt Tolède eut une nombreuse colonie d'émigrés juifs; R. Méir Ibn-Migasch y fonda une académie talmudique, qui compta, peu après, de nombreux disciples.

Yehouda Ibn-Ezra, dont l'influence grandissait toujours, fut élevé à la dignité d'intendant de la maison impériale. Dans son zèle pour le rabbinisme, le nassi se laissa entraîner à une persécution contre les Caraïtes, qui ternit sa glorieuse réputation.

Les sectateurs d'Anan s'étaient remis des malheurs qu'ils avaient éprouvés en Castille et que nous avons rapportés dans un chapitre précédent. Redevenus nombreux, ils s'efforçaient de reconquérir l'importance qu'ils avaient perdue. Ils faisaient venir d'Orient et d'Égypte les œuvres littéraires de leurs docteurs, et s'affermissaient ainsi dans leur éloignement pour le judaïsme rabbanite. Yehouda, oubliant combien il est dangereux d'éveiller un fanatisme quelconque, sollicita et obtint de l'empereur le droit de sévir contre

les Caraïtes espagnols. Il les humilia de façon, dit l'historien Abraham Ibn-Daoud, à ce qu'ils ne purent plus relever la tête. Nous ne savons pas en quoi consistait cette humiliation. Il est probable qu'on les expulsa de toutes les villes où demeuraient des Rabbanites (1150-1157).

Cependant cette époque de prospérité fut de courte durée pour les Juifs. Yehouda Ibn-Ezra eut probablement la douleur d'assister aux malheurs qui fondirent sur le pays après la mort de l'empereur et de son fils aîné, le roi de Castille. Pendant la minorité de l'infant Alphonse, une guerre civile acharnée éclata entre les partisans des deux nobles maisons de Lara et de Castro; les autres rois chrétiens se mêlèrent à la querelle, et Tolède devint le théâtre de luttes sanglantes.

Absorbés par ces guerres intestines, les princes furent obligés de confier la défense des frontières contre les incursions des Almohades aux divers ordres de chevalerie, animés d'un fanatisme ardent.

A la différence de leurs frères de France et d'Allemagne, les Juifs d'Espagne ne restèrent pas spectateurs impassibles de ces démêlés politiques; ils y prirent même une part très-active. Ainsi ceux de Grenade entrèrent dans une conspiration formée à la fois par les Arabes nationaux vaincus, les chrétiens et tous les autres mécontents, irrités contre l'intolérance des Almohades. Le centre de l'insurrection devait être Grenade, la dernière conquête des envahisseurs. Deux chefs mécontents étaient l'âme de la conspiration. Ils parurent devant la ville avec de nombreuses troupes, et les habitants juifs commandés par un certain Sachr Ibn-Ruiz Ibn-Dahri leur en facilitèrent la prise (1162); mais leur succès s'arrêta là. Les Almohades réoccupèrent Grenade, et ceux des Juifs qui tombèrent entre leurs mains furent sans doute rigoureusement punis[1].

1. Gayangos, *History of the mahometan dynasties*, II, appendix IV, p. 23.

Au milieu de ces luttes et de ces désordres, les lettres et les sciences juives continuèrent à prospérer dans tous les pays de la dispersion, et à tenir la tête du mouvement civilisateur. Deux hommes notamment, tous deux de Tolède, contribuèrent à maintenir et à augmenter vers ce temps l'éclat du nom juif : Abraham Ibn-Daoud et Abraham Ibn-Ezra. Différents de caractère, de tendance et de fortune, ils n'avaient qu'un trait commun : leur inaltérable amour pour le judaïsme et pour la science.

Abraham Ibn-Daoud Halévi naquit vers 1100; il descendait par sa mère du *nassi* Isaac Ibn-Albalia [1]. On sait très-peu de chose de sa vie. Ses études ne se bornèrent pas au Talmud : il avait cultivé avec ardeur toutes les branches des connaissances humaines

1. On sait qu'il était élève de Baruli Albacha, mort en 1125, ce qui permet de fixer à peu près l'époque de sa naissance. On trouve אבן דאוד dans les manuscrits et dans le *Yochasin* éd. Filipowski; la variante דיאור=*Dior* est une altération du vrai nom. Il ressort des connaissances anatomiques dont Ibn-Daoud fait preuve dans le *Emounah Ramah*, qu'il avait étudié la médecine. Il souffrit la mort du martyre en 1180.

de son temps ; chose rare chez les Juifs espagnols, il s'était même appliqué à l'histoire, tant générale que juive. Plus tard, il exerça la médecine et se livra tout entier à l'étude des sciences. Ibn-Daoud n'était point un génie profond ni créateur; mais il avait l'esprit vif, rapide, souverainement apte à saisir le fond des choses et à les exposer de la manière la plus claire et la plus logique. Sa grande préoccupation était la lucidité dans la démonstration des questions les plus abstraites. Entièrement adonné aux grands problèmes de l'esprit humain, il dédaignait dans une certaine mesure les études moins élevées, telles que la linguistique, les mathématiques, la médecine, le droit, toutes matières de valeur relative et qui ne conduisent point l'homme au grand but de la vie. Dans la pensée d'Ibn-Daoud, ce but c'est la vérité philosophique, dont l'essence est la connaissance de Dieu; c'est elle seule qui donne à l'homme sa réelle supériorité sur toute la

création[1]. Il exposa avec énergie ce système en réponse aux défiances contre la philosophie répandues chez un grand nombre de ses coreligionnaires, incapables de concilier, il le disait bien, la raison et la foi[2]. Or le judaïsme, précisément, ne craint pas la philosophie, puisqu'elle est d'accord avec ses principes fondamentaux.

La question du libre arbitre servit de thème à Ibn-Daoud pour prouver la nécessité des recherches philosophiques. On se rappelle que Yehouda Halévi, vingt ans auparavant, dans un travail remarquable, avait conclu à la priorité de la foi sur la philosophie. Il faut qu'à Tolède même ses opinions aient eu peu d'influence, car nous voyons bientôt après Ibn-Daoud se prononcer d'abord dans le sens opposé, puis chercher à concilier la foi et la raison.

1. *Emounah Ramah*, édit. Weil, Francfort-sur-Mein, 1837, texte hébreu, p. 44-46.

2. *Id.*, p. 283.

Il voulait guider les hommes qui ne savaient pas décider entre deux autorités d'une égale valeur. Dans l'exposition de son système, nous voyons un esprit complétement dominé par la philosophie du temps. Aristote régnait alors avec un empire incontesté sur les penseurs chrétiens, juifs ou musulmans. Ibn-Daoud aussi se rattache à ce courant général des idées; il cherche à démontrer que les Saintes Écritures contiennent en germe tous les principes de l'École sur l'ontologie. Tel est le point de départ du système philosophique d'Ibn-Daoud, que nous allons exposer dans ses points essentiels.

L'immatérialité et l'immortalité de l'âme sont choses si manifestes que les livres saints ont négligé de les affirmer. Cette âme, en relation étroite avec le monde des esprits, est fécondée par leur action et arrive ainsi au plus haut degré d'intelligence.

La révélation divine repose sur les relations intimes de l'âme humaine avec la Raison pre-

mière ; son mode d'expression est la prophétie. L'omniscience de Dieu, l'intelligence du monde des esprits (ou anges), celle de la Raison première, sont indépendantes du temps ; l'âme devient accessible à leur conception, sans limite de temps. La prophétie se manifeste déjà, à un degré inférieur toutefois, dans les rêves. Pendant le sommeil, l'âme, débarrassée des influences physiques, devient sensible aux émanations du monde spirituel et peut saisir certaines vérités d'un ordre plus élevé.

Néanmoins les rêves ne sont réellement prophétiques que lorsqu'ils ont trait aux nations, aux empires, et qu'ils portent sur des questions transcendantes qui, par leur nature même, indiquent déjà un détachement de l'âme des intérêts vulgaires et privés.

Ces rêves prophétiques n'exigent aucune perfection dans l'individu. La perception d'événements futurs, la communication avec l'être divin à l'état de veille, sont les signes

d'un prophétisme bien plus élevé. Aussi demande-t-il une âme d'une pureté native, détachée des choses mondaines et progressivement ennoblie par l'exercice des vertus. Il faut, en outre, des conditions de temps, de lieu et de nationalité : le milieu le plus favorable aux manifestations, c'est la Terre sainte ; la nationalité, celle d'Israël[1], comme chacun sait. L'homme qui a réuni au plus haut degré toutes les conditions du prophétisme fut Moïse ; sa mission, corroborée par six cent mille témoins, ne saurait être mise en doute.

Toute théorie philosophique tend à la réalisation d'un but moral ; telle est aussi la tendance du judaïsme. Cette pensée si juste fut mise en lumière par Abraham Ibn-Daoud[2].

Le judaïsme conduit à l'exercice de certaines vertus, à la véritable vie de famille et à un état politique fondé sur ces mêmes vertus.

1. *Emounah Ramah*, p. 70 et sv.
2. *Id.*, 4, 98.

En conséquence, les devoirs religieux de l'Israélite peuvent se résumer en cinq ordres bien déterminés et classés suivant leur importance :

La croyance en Dieu, rendue sensible par certaines pratiques religieuses telles que le Sabbat, les prières, les phylactères, etc.

Les devoirs d'équité, de sincérité, d'amour du prochain, du pardon des injures.

Les devoirs qui règlent les rapports entre les membres de la famille, entre maîtres et serviteurs.

Les obligations de l'individu envers l'État, envers ses concitoyens, et surtout envers les faibles et les malheureux.

Enfin, les obligations qui paraissent moins fondées en raison que les précédentes, c'est-à-dire les prescriptions rituelles, celles qui concernent les sacrifices, la nourriture, etc. (*schamiyot*).

Partant d'un principe différent de celui de Yehouda Halévi, dont d'ailleurs il se rapproche

tant, Ibn-Daoud arrive à un autre résultat. Pour le premier, les prescriptions rituelles formaient le fond du judaïsme, dans lequel elles perpétuaient le prophétisme ; pour le second, ces mêmes prescriptions n'ont qu'une valeur secondaire. Néanmoins il ne leur enlève pas leur importance. L'homme doit examiner sans vouloir tout sonder, ni récuser ce qu'il ne peut comprendre. Pour le croyant, d'ailleurs, ces préceptes émanent du législateur suprême, ils ne sauraient être indifférents [1].

Le judaïsme révélé enseigne qu'il y a une récompense pour le bien, une punition pour le mal ; ce qui implique le libre arbitre de l'homme. Abraham Ibn-Daoud ne s'arrête pas à ces données, il cherche une base à cette vérité et combat l'opinion selon laquelle la liberté de l'homme serait incompatible avec l'omniscience divine.

1. *Emounah Ramah*, 99, 102, 103.

Dieu, étant parfait, connaît les créatures et leurs manifestations dans toute leur étendue. Or, à côté de la possibilité relative et apparente — comme, par exemple, une éclipse de soleil, phénomène simplement possible pour l'ignorant et assuré d'avance pour l'astronome — il y a une possibilité véritable. Telle est précisément la liberté morale de l'homme. Pour l'omniscience du Créateur, les actions, la volonté de l'homme constituent, non un fait assuré, mais une possibilité. Il n'y a donc point contradiction entre les deux principes[1].

C'est ainsi qu'Abraham Ibn-Daoud conçut un judaïsme rationnel, en harmonie avec la philosophie de l'époque.

Ibn-Daoud ne cultiva pas seulement la philosophie religieuse : historien consciencieux, ses travaux dans ce domaine ont rendu à la littérature des services plus importants que ses conceptions comme penseur. La lutte qui

1. *Emounah Ramah*, p. 96 et sv.

avait recommencé entre les Rabbanites et les Caraïtes fut pour lui le motif et l'occasion d'étudier le passé de ces sectaires. En effet, après la mort de l'empereur Alphonse, laquelle dut probablement entraîner la chute de son favori Ibn-Ezra, les Caraïtes avaient repris courage et renouvelé la polémique contre leurs adversaires. Ibn-Daoud s'efforça d'établir que le rabbinisme s'appuyait sur une tradition non interrompue depuis Moïse jusqu'à Ibn-Migasch. Il composa donc en 1161 [1] une œuvre chronologique comprenant les époques de la Bible, celle du second temple et les périodes talmudique, saburéique, gaonique et rabbinique, et donna à ce livre le titre de *Séder-ha-Kabbalah*, « la suite de la tradition. »

Les documents qu'il a laissés sur la grande époque des communautés d'Espagne ont une valeur considérable. Il se servit en partie, pour

1. L'auteur indique lui-même la date dans l'histoire de Saburéens,

leur composition, des écrits de Samuel Ibn-Nagrela.

Ses renseignements sont brefs, mais exacts et sûrs, et laissent souvent entendre plus qu'il ne juge convenable de dire. Le style est coulant et ne manque pas d'une certaine teinte poétique.

Pour compléter cette esquisse chronologique, Ibn-Daoud écrivit, d'après les chroniques arabes et espagnoles, un résumé de l'histoire romaine depuis la fondation de la ville éternelle jusqu'au roi visigoth Recared ; enfin il rédigea une histoire des Juifs sous le second temple, composition dans laquelle il eut le tort de suivre les récits absurdes et falsifiés de Josippon, écrivain indigne du nom d'historien.

Abraham b. Méir Ibn-Ezra, né en 1088 ou 1089 [1], était de beaucoup supérieur à Ibn-Daoud ; plus savant, plus profond et doué de

1. Il mourut en 1167.

facultés puissantes, il saisissait à la fois les objets dans leur ensemble et dans leurs moindres détails; il était vif, spirituel, mordant, mais il manquait de sentiment et de chaleur. L'étendue de ses connaissances est presque incroyable : il avait tout vu, tout étudié, sans excepter même la littérature des Caraïtes. Néanmoins ce n'était point une personnalité bien ferme, bien accusée; aussi léger que versatile, tantôt il combattait le Caraïsme, tantôt il lui faisait des concessions; sa polémique impitoyable se soucie moins d'arriver à la vérité que de blesser l'adversaire.

Esprit négatif, il formait la plus complète antithèse avec Yehouda Halévi dont il était, dit-on, très-proche parent. Lui-même réunissait les contrastes les plus frappants. Son regard pénétrant, sa puissante faculté d'analyse et ses recherches hardies, qui lui faisaient friser le panthéisme, s'alliaient à une foi rigoureuse qui dégénérait en fanatisme ennemi de tout exa-

men. Sa froide raison, qui allait droit au but, ne l'empêchait pas de professer une sorte de mysticisme laissant toute chose dans une demi-obscurité. Plein d'une confiance sans bornes dans les décrets de la Providence, il n'en croyait pas moins à l'influence fatale des astres sur les destinées des mortels.

Cet homme étrange fut donc à la fois critique rigoureux et esclave de la lettre, rationaliste et mystique, sincèrement religieux et astrologue. Ces contradictions remplissent toute son existence.

On connaît bien peu de chose de sa vie ; on ne sait pas même s'il appartenait à la célèbre famille des Ibn-Ezra de Grenade. Dans sa jeunesse, il cultiva la poésie et fut le compagnon de plaisir de Moïse Ibn-Ezra [1]. Il fut aussi en relation avec Yehouda Halévi, et leurs entretiens, qui roulaient souvent sur les problèmes de la philosophie, trahissent la no-

1. *Guinzé Oxford*, XIV, note 1.

table différence d'opinions qui les divisait [1].

Ibn-Ezra, qui maniait avec facilité les formes les plus diverses de la prosodie arabe et néo-hébraïque, n'était cependant pas poëte : ses vers sont froids, savants, ils manquent de naturel et de sentiment ; ses poésies liturgiques respirent la même froideur. Ce sont des pensées, des règles de sagesse, des exhortations en vers ; mais il n'y a là rien qui rappelle l'effusion d'une âme fervente, l'élan des sublimes inspirations de la foi qui déborde dans les hymnes d'un Ibn-Gebirol et d'un Yehouda Halévi [2]. Néanmoins il est resté inimitable dans ses poésies satiriques, ses épigrammes, ses énigmes et autres petits poëmes de ce genre.

Abraham Ibn-Ezra fut le modèle et presque le créateur de la prose hébraïque ; son expression est toujours exacte, heureuse,

1. Conf. Geiger, *Divan*, 149 et sv.

2. M. Sachs, *Poésies religieuses des Juifs d'Espagne*, 312 et suiv.

éloignée de tout clinquant et de toute hyperbole.

Comme commentateur des saintes Écritures, Ibn-Ezra occupe le premier rang ; sa méthode est logique, ingénieuse, et s'appuie sur une connaissance exacte de la grammaire, et sur une complète intelligence des textes et de leur ensemble.

Il était éminemment doué pour l'exégèse. Les poésies bibliques lui permettaient d'exercer son imagination et son prodigieux savoir sans s'astreindre à un enchaînement logique. Son esprit léger et inconstant était incapable de créer une œuvre complète et systématique. En grammaire même, il ne parvint pas à établir une méthode, à coordonner les éléments de la langue.

Chose digne de remarque, l'exégèse, qu'il éleva à la hauteur d'une science, l'exégèse, où pendant quelque temps il brilla seul comme maître, ne devint que fort tard l'objet de ses études. Tant qu'il de-

meura en Espagne, il ne fut connu que comme mathématicien et astronome distingué; dans toute cette période, du reste, il n'a guère produit d'œuvres littéraires, tout au plus quelques poésies religieuses et satiriques. Il reste encore de ce temps une réponse à un problème d'astronomie que lui soumit David de Narbonne, vers 1133. Cet homme, dont les générations futures devaient admirer l'esprit éminent, était arrivé à la cinquantaine sans avoir attiré sur lui l'attention. Il semble que le séjour à l'étranger ait été nécessaire pour développer les germes puissants qui dormaient dans cette âme d'élite.

La situation fort précaire d'Ibn-Ezra l'engagea à quitter Tolède, ville appauvrie par des guerres civiles continuelles; la fortune, d'ailleurs, ne lui fut jamais favorable[1]. Il se plaisante lui-même fort spirituellement sur la

1. Profiat Duran, cité par Dukes, *Orient*, partie littéraire, 1843, col. 653, note 1 et l. c.

malechance qui semblait le condamner à la pauvreté :

« Je m'efforce d'acquérir quelque bien, dit-il, mais les astres me sont contraires. Si je vendais des suaires, on cesserait de mourir, si je vendais des cierges, le soleil ne se coucherait plus.[1] »

Accompagné de son fils Isaac, Ibn-Ezra se rendit d'abord à Rome, vers 1139. Il visita l'Afrique, l'Égypte et la Palestine, Tibériade, où il se mit en relation avec les rabbins qui se vantaient de posséder les exemplaires de la Thora les plus corrects. Ne pouvant se fixer nulle part, il s'en alla en Babylonie ; il séjourna aussi à Bagdad, redevenue la résidence d'un nouvel exilarque à qui le calife avait accordé une certaine suprématie sur toutes les communautés orientales. Dans ces voyages, Ibn-Ezra recueillit de nombreuses observations, qui lui fournirent encore l'occa-

1. Ibid.; *Eliezer Tunensis, Dibré Chachamim*, p. 85.

sion d'étendre son vaste savoir. La légende ajoute qu'il fut fait prisonnier et emmené dans les Indes, où il ne se nourrit que de pains azymes [1].

On ignore pourquoi, à son retour de l'Orient, il ne rentra pas dans sa patrie. Ce n'est qu'à Rome qu'il trouva enfin, vers 1140, ce repos tant cherché. Son apparition en Italie fit époque dans l'histoire des Juifs italiens. Quoique jouissant d'un certain degré de liberté (la communauté de Rome, par exemple, ne payait aucun impôt), les Juifs étaient restés aux degrés inférieurs de la culture intellectuelle. Ils étudiaient le Talmud selon la tradition routinière et stérile; ils n'avaient aucune saine intelligence des Écritures; leurs poëtes néo-hébraïques étaient de misérables rimailleurs, et leur esprit obtus était ouvert à toutes les superstitions du moyen âge. Quel contraste devait faire au milieu d'eux ce voyageur

1. Joseph Ezobi, cité par *Aboudarham*, sur la Hagadah.

espagnol, avec son goût épuré, son bon sens et sa science philosophique !

Le moment de son arrivée à Rome était d'ailleurs des plus opportuns pour le réveil des esprits et la restauration des études. Arnaud de Brescia venait de s'élever avec éclat contre les abus de la papauté ; il déclarait sans détour que les pontifes romains ne gouvernaient point selon l'esprit de l'Évangile, que le pouvoir temporel ne devait point appartenir à celui qui s'intitulait l'humble serviteur des serviteurs de Dieu. L'esprit de critique et les aspirations vers la liberté venaient de surgir jusque dans la ville éternelle. Le peuple était attentif aux paroles inspirées du jeune réformateur. Arnaud, excommunié par le concile œcuménique de Latran, dut chercher son salut dans la fuite, mais il revint bientôt triomphant à Rome. Le peuple s'insurgea et proclama la république (1139-1143). C'est vers cette époque qu'Ibn-Ezra vint séjourner dans la capitale du monde catholique. On peut affirmer sans

crainte que de nombreux disciples de tout âge entourèrent le sage Espagnol, célèbre par ses talents et ses pérégrinations, et qu'il sut les captiver par sa parole facile, énergique et spirituelle.

A Rome parurent les premières œuvres d'Ibn-Ezra, qui avait alors atteint la cinquantaine. Il commenta d'abord les cinq meguilloth. Il posa dès ces premiers travaux ses principes d'exégèse rationnelle; partout où pénètre son regard clairvoyant, l'obscurité disparaît, à moins toutefois que, de parti pris, il ne veuille pas voir où est la vérité. Était-ce le doute qui régnait dans son âme, ou la crainte de heurter trop directement les erreurs de la foule? Quoi qu'il en soit, un point reste acquis : c'est qu'Ibn-Ezra s'éloigne fréquemment de la vérité, ou du moins il la voile si bien qu'elle n'est plus reconnaissable que pour des esprits de sa trempe.

Malgré son talent d'exégète, Ibn-Ezra ne sut pas saisir les passages difficiles des écrits

bibliques de façon à faire de son commentaire un tout bien ordonné. Son esprit, d'ailleurs, comme nous l'avons déjà fait remarquer, était plutôt amoureux des détails, des questions considérées isolément, et ne pouvait s'appliquer longtemps au même sujet. Le livre de Kohéleth, notamment, dont le contenu et l'époque sont encore matière à controverses, resta une énigme pour lui. La philosophie de l'école néo-platonicienne, qu'il suivait, était insuffisante pour lui donner l'intelligence de cette œuvre, reflet d'un mode d'existence si différent de ce qu'il voyait. Il ne fut pas plus heureux dans son commentaire sur le livre de Job, travail qui date également de son séjour dans la ville éternelle.

Ibn-Ezra donna aux Juifs de Rome les premières notions grammaticales de l'hébreu, qui leur étaient complétement étrangères. A cet effet, il traduisit de l'arabe en hébreu les travaux de Chayoudj; il composa, dans le même but, un livre intitulé : *la Balance* (Moz-

naïm), dont le morceau capital et véritablement intéressant est l'introduction historique, fort bien écrite, sur les travaux grammaticaux depuis Saadia jusqu'à Ibn-Altabben. Quant à l'œuvre elle-même, elle a peu de mérite : Ibn-Ezra a médiocrement contribué à l'élucidation des formes et des constructions de la langue sainte ; il n'a pas donné une seule règle importante, et s'est borné à utiliser les recherches des critiques et des maîtres ses prédécesseurs, pour se décider tantôt dans un sens, tantôt dans un autre[1].

Après avoir passé quelques années au moins à Rome, Ibn-Ezra se mit de nouveau en voyage, on ne sait à quelle occasion. Il paraît s'être dirigé vers Salerne, communauté considérable, centre important de commerce et d'un grand mouvement d'étrangers, et qui possédait alors déjà sa célèbre école de médecine. Les Juifs, cependant, n'y étaient

1. Conf. Profiat Duran (Efodi), *Maassé Efod*, c. 7.

pas très-avancés en culture intellectuelle. Ibn-Ezra ne paraît pas y avoir été l'objet de grandes attentions; les habitants avaient en médiocre estime les matières qu'enseignait le maître espagnol, telles que la grammaire, l'exégèse et la poésie hébraïque. Ibn-Ezra s'en aperçut bien vite : « Dans le pays chrétien, dit-il lui-même, on méprise le sage venu des provinces arabes. » On le considérait, de même que tous les émigrés juifs d'Espagne, comme un demi-hérétique; les hommages de la communauté étaient réservés à un autre étranger, un talmudiste grec, R. Isaac b. Malki-Zédek de Siponte (Manfredonia), en Apulie.

Cette préférence fit naître une assez vive animosité entre les deux savants. Ibn-Ezra écrivit contre R. Isaac de Siponte un petit poëme satirique plein de l'esprit le plus mordant et des personnalités les plus violentes. Il y appelle son ennemi « une sauterelle grecque, » s'égaye sur ses manières, sa voix

enrouée, et l'accuse d'ignorer complétement la langue sacrée.

Ibn-Ezra ne paraît pas être resté longtemps à Salerne; en tout cas, on peut affirmer qu'il n'y a rien écrit.

Nous le trouvons pendant l'été de 1145 à Mantoue, où il publia une nouvelle œuvre grammaticale, *Tsachot*, sur les délicatesses du style hébreu. Nulle part mieux qu'ici on ne sent le défaut d'ordre, l'absence de toute méthode; le lecteur y est complétement dérouté. Dans ce livre, Ibn-Ezra tourna, pour la première fois, sa manie de trouver des hérétiques, contre ceux qui récusaient l'autorité des Massorètes, chose qui paraît d'autant plus étrange qu'il prend lui-même bien d'autres libertés, — dissimulées toutefois par maintes précautions oratoires, — quand il s'agit de l'intégrité de la Bible. Ainsi, il voue au feu les œuvres grammaticales d'Ibn-Djanach, parce que l'auteur affirme d'une centaine de mots bibliques qu'il faut les lire ou les entendre

autrement qu'ils ne sont écrits[1]. Ce jugement sévère contribua beaucoup à discréditer les excellentes productions d'Ibn-Djanach qui resta trop longtemps inconnu. Il attaqua aussi Saadia, parce que celui-ci ne reconnaissait pas la division reçue de certains versets. C'est une nouvelle contradiction à ajouter à tant d'autres. Ibn-Ezra ouvrit la voie à l'exégèse grammaticale, et arrêta en même temps la critique par son respect outré pour la Massora.

Après un court séjour à Mantoue, Ibn-Ezra se rendit à Lucques, où il resta plusieurs années, entouré d'un nombreux cercle d'élèves. Il s'y occupa beaucoup d'astronomie, rédigea des tables pour les calculs cosmographiques et écrivit sur l'emploi de l'astrolabe; mais, à l'exemple des savants de son temps, il s'adonna à l'astrologie et consacra plusieurs traités à cette matière (1148).

1. Conf. Observations de Kircheim sur le *Rikmah*, p. 149 et s.

A la suite d'une grave maladie, dont il se rétablit à l'âge de soixante-quatre ans, Ibn-Ezra fit le vœu de s'occuper d'un commentaire sur le Pentateuque (1152-1153). Rien dans ce travail ne trahit le vieillard ; il porte, au contraire, le cachet de la jeunesse et de la virilité. C'est une véritable œuvre d'art dans le fond et dans la forme. La langue est rapide, aisée, spirituelle ; les explications saines, profondes et consciencieusement étudiées. Son savoir étendu, son expérience, ses nombreux travaux, le rendaient admirablement apte à expliquer le livre des livres et à le débarrasser de l'échafaudage d'absurdités dont l'avaient entouré les préjugés et l'ignorance.

Dans l'introduction, il caractérise d'une manière aussi nette que piquante les quatre méthodes d'exégèse fort impropres, alors en usage, et qu'il voulait éviter :

Les commentateurs philosophiques du temps des Gaonim, Saadia, Samuel ben Chofni et Isaac Israéli, ont rempli leurs travaux de

matériaux étrangers ; ils sont prolixes et nullement faits pour être goûtés.

Les caraïtes, pour se passer de la tradition, ont dû avoir recours à des interprétations subtiles et arbitraires.

Les mystiques ont voulu trouver dans chaque mot des allégories transcendantes.

Les aggadistes, enfin, sont trop en contradiction avec le sens littéral des mots.

Ibn-Ezra s'éleva, en effet, victorieusement au-dessus de ses prédécesseurs et remplit parfaitement la tâche qu'il s'était proposée, c'est-à-dire de rendre clair et palpable le sens naturel du texte. Par son commentaire sur le Pentateuque, il fut le premier qui enseigna à lire la Bible d'une façon conforme à la raison et à la véritable science ; il fut le chef d'une minorité éclairée opposée au mysticisme aggadique, qu'avait représenté Raschi. Sans doute son exégèse s'efforçait d'appuyer la tradition talmudique ; il appliquait tout son esprit à combattre les commentaires caraïtes, il condamnait

toute opinion non conforme à la Massora : néanmoins les esprits éclairés le reconnaissaient comme leur chef, et les incrédules invoquaient son autorité[1]. Ses écrits étaient assez hardis pour qu'il fût compté parmi les Chivi Albalchi, les Yizchaki et autres hérétiques qui mettaient en question l'authenticité du Pentateuque. Il donna à entendre, à travers ses phrases obscures et énigmatiques, que bien des versets avaient été intercalés dans le texte primitif, et que même le tout pourrait bien dater d'une époque postérieure[2]. Seulement on ne sait s'il penche pour le scepticisme ou pour la foi.

C'est à Lucques qu'Ibn-Ezra composa aussi son commentaire si lumineux sur Isaïe (1154-1155), où il laisse entrevoir qu'il doute si les vingt-trois derniers chapitres du livre appartiennent à ce prophète. C'est là également qu'il composa deux écrits grammaticaux,

1. Conf. Spinoza, *Tractatus theologico politicus*, c. 8.
2. Conf. le commencement du commentaire sur le Deutéronome, et la curieuse apologétique de Joseph Tob-Elem Sephardi, dans le *Zophnat Paanéach* sur le même livre.

le *Sépher Yesod* et une réplique, *Sephat Yéter*, aux attaques de Dounasch b. Labrat contre Saadia, dont l'œuvre polémique, à demi mutilée, lui était tombée entre les mains en Égypte. Mais il se montra aussi violent qu'injuste et inconséquent dans cette guerre de plume.

Après avoir achevé son commentaire du Pentateuque, en 1155, Ibn-Ezra quitta l'Italie et se rendit dans le midi de la France, région qui, par ses relations avec la Catalogne, se rattachait plus à la civilisation juive-espagnole qu'à celle des provinces du nord de l'Italie et de l'Allemagne. La Provence forme dans l'histoire juive la limite entre deux courants intellectuels, l'un dirigé vers les études exclusivement talmudiques, l'autre vers celles des sciences et des lettres. Les Juifs de la Provence participaient aux deux courants; mais ils étaient restés à l'état d'imitateurs, sans avoir rien créé. Ibn-Ezra apporta dans ce milieu un nouvel élément d'activité. Il s'établit, en pre-

mier lieu, dans la vieille communauté de Béziers (Bedares), qui comptait beaucoup d'hommes instruits parmi ses membres. Savants et talmudistes, entre autres Isaac Yehouda, dit le Prince des Juifs, et Abraham B. Chayïm, firent un brillant accueil au célèbre voyageur-écrivain. Il dédia à ces deux derniers un livre de mathématiques cabalistiques sur le nom de Dieu, livre plein de combinaisons piquantes, de lettres, de chiffres, représentant les attributs mystérieux de la Divinité. Cet essai donna une grande vogue à la Kabbale des nombres et servit à entretenir des croyances erronées qui causèrent beaucoup de mal.

Ibn-Ezra n'était pas depuis un an à Béziers quand il partit pour Rodez, où il demeura environ deux ans. Il y commenta Daniel, les Psaumes et les douze petits prophètes. Sa renommée s'étendit de plus en plus. R. Jacob Tam, de la ville de Rameru en Champagne, la plus grande autorité talmudique du

temps, lui rendit hommage dans un petit poëme des plus flatteurs.

Ibn-Ezra, toujours passionné pour les voyages, se rendit à Londres à l'âge de soixante-deux ans ; il y trouva un protecteur qui l'entoura des soins les plus prévenants. Toujours actif, il composa son *Yesod mora*, livre de philosophie religieuse. Ce travail n'est pas plus méthodique que ses œuvres antérieures, et il est impossible d'y trouver un ordre régulier quelconque. Ibn-Ezra, en général, a aussi peu fait pour la philosophie religieuse que pour la philosophie proprement dite. Nous avons dit qu'il suivait le système des néo-platoniciens, résumé dans ces quelques points : Dieu est une substance unique ; il n'est pas en rapport direct avec le monde, sur lequel il n'agit que par l'intermédiaire d'un esprit originel ; la providence divine s'arrête à l'espèce et ne descend pas à l'individu ; l'âme procède de l'esprit originel, le corps est une prison qu'elle aspire à quitter pour remonter

vers sa patrie céleste. Telles sont les vérités qu'Ibn-Ezra répandait dans ses écrits ; il les exprimait sous une forme tantôt claire, tantôt mystique, souvent au moyen de combinaisons de nombres ; mais il n'a jamais coordonné ses opinions sur la matière dans un ensemble quelconque. On voit qu'Ibn-Ezra ne pouvait guère accepter les miracles de la Bible dans leur sens littéral. Aussi les expliqua-t-il d'une façon rationnelle, seulement il le fit en termes obscurs, timides et énigmatiques.

A Londres, il écrivit encore une apologie du samedi, dirigée contre ceux qui voulaient faire commencer le repos sabbatique non la veille au coucher du soleil, mais le lendemain au matin ; cette opinion avait été émise par un petit-fils de Raschi, le pieux Samuel b. Méir, frère aîné du R. Jacob Tam dont nous avons précédemment parlé. Cette défense, à la fois biblique et astronomique, porte le nom d'*Épître sabbatique*.

Entouré d'amis dévoués et de disciples

assidus, Ibn-Ezra n'en quitta pas moins Londres après un court séjour.

Vers la fin de 1160, nous le retrouvons à Narbonne, et plus tard (1165 ou 1166) à Rodez. Là, dans un âge très-avancé, il refondit totalement son commentaire sur le Pentateuque, qu'il condensa d'une façon très-heureuse ; enfin, sur le désir d'un de ses élèves, il écrivit un dernier ouvrage, le *Safah Berourah*, traité de grammaire hébraïque.

Ibn-Ezra conserva jusqu'à la fin la vivacité primesautière de son esprit. Ses dernières œuvres sont empreintes du même caractère de rectitude et de force juvénile qui fait le charme des autres. Outre les travaux si nombreux que nous avons cités, il laissa encore plusieurs écrits sur des questions d'astronomie et de mathématiques. Il paraît que, vers la fin de sa vie, il ressentit vivement le désir de revoir sa patrie et qu'il entreprit en effet le voyage d'Espagne. Mais il mourut sur les frontières, à Calahorra, entre la Navarre et

l'Aragon, le 23 janvier 1167 (lundi 1er adar). Son dernier mot, dit-on, fut une piquante allusion relative à la date de sa mort, et tirée d'un verset biblique.

Il laissa beaucoup de disciples et un fils fort instruit, qui ne lui fit néanmoins pas grand honneur : il se convertit à l'islamisme.

CHAPITRE X

ÉPOQUE DE MAÏMONIDE

— 1167-1189 —

Les Juifs d'Espagne : Tolède; Joseph Ibn-Schoschan ; Abraham Ibn-Alfachar; le poëte Charizi; Scheschet Benvenisti; le poëte Abraham b. Chasdaï; le voyageur Benjamin de Tudèle ; Abraham b. Isaac et les Kimchi ; les communautés de Béziers, Montpellier et Lunel. Meschoullam b. Jacob et ses fils, Jonathan Kohen et les Tibbonides. La communauté de Posquières et Abraham b. David. Le comte Raymond de Saint-Gilles et Toulouse, protecteur des Juifs, et Isaac b. Abba-Mari. La communauté de Marseille.

Nous sommes arrivés presque au seuil de cette époque néfaste où le fanatisme religieux se déchaîna contre les Juifs avec une barbarie et une persistance inouïes, inventant chaque jour une nouvelle humiliation, de nouvelles persécutions et de nouveaux crimes qu'il imputait à ses victimes pour mieux achever leur destruction.

Cette persécution impitoyable commença

sous le pontificat d'Innocent III et arriva à ses plus effroyables excès pendant le règne de Ferdinand le Catholique, roi d'Espagne. A l'époque à laquelle nous touchons, c'est-à-dire vers la dernière moitié du XIIe siècle, les Juifs, quoique soumis à toutes sortes de restrictions, avaient çà et là conservé quelques droits et quelque influence. Ils n'étaient pas encore les parias méprisés et repoussés de partout. Si dans l'Allemagne et dans quelques pays du Nord ils étaient déjà la nation maudite, réduite à l'état de serfs (*servi cameræ*), en Espagne ils restaient hommes, citoyens, fonctionnaires et soldats. Leur situation était fort tolérable en Provence et dans tout le midi de la France (Languedoc), ces pays étant en relations politiques assez étroites avec la Péninsule.

L'Europe, ou mieux l'Espagne, en ce moment, était réellement le centre du monde intellectuel juif; les Juifs d'Asie étaient plus nombreux, mais moins cultivés; en Afrique

et dans tous les pays musulmans, y compris l'Andalousie, le progrès semblait arrêté ; on suivait la voie religieuse ouverte, mais sans ardeur, sans esprit de recherche. Toute l'activité sociale et spirituelle du judaïsme était concentrée parmi les communautés des cinq royaumes de Castille, Léon, Aragon, Portugal et Navarre. Là les Juifs, en pleine conscience d'eux-mêmes, cherchaient à résoudre le grand problème de leur destinée au milieu des peuples, et des devoirs de chacun d'entre eux au sein de la communauté. Tolède, comme siége de la science juive, avait remplacé Cordoue, Séville et les autres villes jadis si renommées de l'Espagne mahométane. Cette communauté comptait alors 12,000 habitants[1], ainsi que de nombreuses et magnifiques synagogues[2].

Sous Alphonse VIII, dit le Noble (1166-1214), les Juifs arrivèrent aux plus hautes

1. Nathan Ibn-Yarchi, cité par Zakuto.
2. Charizi, *Tachkemoni*, Porte 46.

charges de l'État. Joseph b. Salomo Ibn-Schoschan (en arabe Alchayid Ibn-Omar) était fort considéré à la cour. Il favorisa les études talmudiques et fit construire une nouvelle synagogue à Tolède. Il laissa un fils, Salomon, qui fut son égal en talent et en vertu.

Un homme fort en faveur à la même cour fut Abraham Ibn-Alfachar (*Hayozer*), à la fois poëte et prosateur très-distingué.

Tous deux encourageaïent puissamment les études talmudiques, qu'ils cultivaient eux-mêmes; néanmoins ces études n'atteignirent pas, à Tolède, le développement que leur avaient donné Alfassi, ses continuateurs et l'école de Raschi. La communauté de cette ville dut, pendant des siècles, choisir ses rabbins à l'étranger, où l'on avait plus de goût pour la science, la philosophie et les travaux critiques. Les Juifs de Tolède étaient les plus éclairés de l'Espagne; la foi

chez eux était moins absolue que chez leurs frères [1].

Vers cette époque vivait à Tolède le jeune poëte Yehouda b. Salomon Alcharizi [2], le dernier représentant de la poésie néo-hébraïque en Espagne, dont Dounasch b. Labrat marqua l'aurore, Ibn-Gebirol et Yehouda Halévi l'apogée et lui-même le déclin. Plein d'esprit comme Ibn-Ezra, riche d'imagination comme les meilleurs chantres de la belle époque, Alcharizi écrivait avec une facilité incomparable : on pourrait l'appeler l'Ovide de la poésie néo-hébraïque ; il y a en lui quelque chose de la légèreté et de la licence du poëte latin. Quant à son caractère et à sa vie, tous deux rappellent Ibn-Ezra. Comme lui,

1. Du moins d'après Méir Halévi Aboulafia dans son épître à Nachmani, dans la collection épistolaire de Maïmonide.

2. Né vers 1170, mort vers 1230. Cette date peut être fixée approximativement. En effet, il traduisit le commentaire de Maïmonide sur la Mischna, du vivant de l'auteur, auquel il adressa des vers. Il était donc déjà dans la force de l'âge vers la fin du XII[e] siècle. En outre il parle de Joseph b. Aknin à Alep, comme d'un homme vivant, et il mourut avant la lutte des amis et des adversaires de Maïmonide; la date de sa mort tombe donc nécessairement entre 1226 et 1232.

Alcharizi se plaint des rigueurs du sort; comme lui, pauvre, sans repos, il erra longtemps de par le monde, traversant la France, l'Égypte, la Syrie, jusqu'à la Perse, trouvant partout matière à écrire de beaux vers, abordant alternativement les sujets les plus graves et les plus frivoles. Ainsi il chante avec une égale verve la gloire et le deuil de Sion et les plaisirs du vin, la lutte entre les Rabbanites et les Caraïtes et les désagréments dus aux insectes nuisibles.

Charizi manquait d'inspiration, sauf pour la langue sainte, à laquelle ses coreligionnaires préféraient l'arabe. Il entreprit de prouver que l'hébreu ne le cédait à celui-ci ni en richesse, ni en harmonie. A cet effet il commença la traduction du roman d'aventures du poëte arabe Hariri; mais il abandonna bientôt ce travail pour écrire un roman original, sur le modèle de ceux du même écrivain et d'Ibn-Sakbel. Sous le pseudonyme de *Héman l'Ezrahite*, l'auteur entame des dialogues

variés, piquants et pleins de verve avec un interlocuteur, espèce d'aventurier qu'il nomme Héber ; c'est une sorte de roman dramatique, intitulé *Tachkemoni*. Le tout est entremêlé de critiques fort sévères des poëtes passés et contemporains ; Charizi y fait preuve de beaucoup de goût et de savoir en fait de poésie. Ses vers, pleins d'esprit, manquent néanmoins de grâce, d'aisance, et sont de beaucoup inférieurs à sa prose. L'auteur y cherche moins à plaire par la beauté de l'expression qu'à amuser le lecteur par la finesse des allusions et le charme des surprises. Tout en saisissant parfaitement le caractère de la grande poésie, il fut incapable de le reproduire.

Charizi avait aussi étudié le Talmud et la philosophie, mais il brilla surtout par sa facilité comme poëte. Néanmoins il est aisé de reconnaître déjà chez lui les signes de la décadence prochaine de la poésie néo-hébraïque.

C'est vers cette époque [1] (1180) que se place la fin de l'historien philosophe Ibn-Daoud. Le digne vieillard fut tué au milieu d'une émeute contre les Juifs, sur laquelle on n'a pas de détails bien précis, mais qui paraît n'avoir été qu'un fait isolé. Peut-être faut-il rattacher cet événement malheureux à l'épisode si connu de la juive Rachel, favorite du roi Alphonse, pour qui ce prince délaissait la reine. Les relations entre le roi et la Juive, surnommée *Formosa* à cause de sa beauté, durèrent pendant dix-sept ans. Un jour de fête, des conjurés, sans doute excités par la reine, assassinèrent la belle Juive en présence du roi même [2]; une attaque contre les Juifs peut avoir suivi ce meurtre, et c'est alors probablement qu'Ibn-

1. Zakuto. Ce que raconte Ibn-Verga dans le *Schébet Yehouda*, n. 5, se rapporte à Joseph Ibn-Nagrela et non à Ibn-Daoud, suivant la leçon de l'édition d'Amsterdam.

2. Depping, *Romancero castillano* I, n. 266 et autres. Des historiens postérieurs révoquent ce fait en doute. Conf. Aschbach, *Histoire d'Espagne sous les Almoravides et les Almohades*, II, p. 332. M. Hilaire, *Histoire d'Espagne*, V, p. 181, 257.

Daoud fut massacré avec d'autres victimes.

Les Juifs de Tolède secondèrent vaillamment le roi Alphonse dans la lutte qu'il eut à soutenir contre les Almohades, commandés par Jacob Almansour. Ils lui fournissaient des subsides et combattaient dans les rangs de l'armée. Après la perte de la bataille d'Alarcos (1195), ils contribuèrent à la belle défense de la capitale, où Alphonse s'était réfugié avec les débris de son armée. L'ennemi fut obligé de se retirer. Les Juifs, aussi bien que les catholiques, ne voyaient qu'avec terreur les fanatiques Almohades menacer sans cesse le pays. Le roi de Castille s'allia au roi d'Aragon, pour mieux résister au conquérant. Mais le passage des forces alliées à travers le royaume de Léon fut fatal aux Juifs de ce pays. C'est pendant cette campagne, où les soldats commirent maint excès, que fut anéanti (le 9 du mois d'ab 1197) le plus ancien exemplaire de la Bible existant en Espagne, connu sous le nom de Hilleli, et qui avait

servi jusque-là de modèle aux copistes. On en faisait remonter l'origine au VIe siècle [1].

Les Juifs du royaume d'Aragon et de Catalogne vivaient dans des conditions assez heureuses et pouvaient librement travailler à leur développement. Alphonse II (1162-1196), grand amateur de la poésie provençale, protégeait les littérateurs et les penseurs, parmi lesquels on comptait beaucoup de Juifs. Saragosse était la capitale de l'État, et renfermait de temps immémorial une colonie juive ; mais le véritable centre du pays était Barcelone, qui devait cet avantage à sa situation heureuse sur la mer et à son grand mouvement commercial. Charizi l'appelle « la communauté des princes » et en fait un grand éloge [2]. A la tête de la communauté se trouvait alors Scheschet Benvenista, homme fort instruit, à la fois

1. Zakuto, édit. Filipowski, p. 221, plus exacte que l'édition d'Amsterdam, 99 b. Dans toutes deux la date de תתקנו doit être נז ; « la dévastation du pays par deux rois » (Zakuto) n'eut lieu qu'en 1197. Conf. Schmidt, *Histoire d'Aragon au moyen âge*, p. 192 et suiv.

2. Charizi, *Tachkemoni*, Porte 46.

médecin, diplomate, talmudiste et poëte. Il maniait l'arabe avec beaucoup de facilité, et fut chargé, à ce titre, de missions diplomatiques; comblé d'honneurs et de richesses, il protégea et soutint les savants et les talmudistes. Charizi célèbre sa générosité et ses vertus avec beaucoup d'éloquence.

Un émule de Charizi fut Joseph Ibn-Sabra, de Barcelone, qui imita son roman dramatique, mais resta loin du modèle. Il faut encore compter, parmi les écrivains du temps, Abraham Ibn-Chasdaï, fils d'un homme considérable, Samuel b. Abraham Ibn-Chasdaï Halévi. Il est connu par son roman esthétique: *le Prince et le Dervis* (Ben ha-Mélech we-ha-Nazir), et plusieurs traductions d'œuvres philosophiques [1].

Il y avait alors, à la frontière des deux royaumes d'Aragon et de Navarre, une petite ville qui était un continuel objet de litige en-

1. *L'Ethique* d'Alghazali, le ס' התפוח etc. Le *Prince et le Dervis* a été traduit en allemand par Meisel.

tre les deux puissances voisines : c'était Tudèle, sur l'Ebre; elle était habitée par des musulmans, des chrétiens et des Juifs. Ces derniers, prenant une part active à ces luttes perpétuelles, jouissaient d'une complète égalité de droits avec leurs concitoyens; ils occupaient même exclusivement un château fort à titre de garantie [1]. C'est là que naquit le célèbre et savant voyageur Benjamin b. Jona, à qui l'histoire générale, aussi bien que l'histoire particulière des Juifs, est redevable de tant de notions à la fois exactes et pleines d'intérêt. Il visita, de 1165 jusqu'en 1173, une grande partie du midi de l'Europe, l'Asie, l'Afrique; on ignore s'il entreprit ces pérégrinations dans un intérêt de commerce, ou s'il était parti à la recherche d'un prétendu royaume juif indépendant. Quoi qu'il en soit, il étudia soigneusement les pays qu'il voyait et consigna ses nombreuses et précieuses observations dans un Itinéraire

1. Conf. Kaiserling, *les Juifs en Navarre*, p. 11, 15.

(*Masseot Benjamin*), qui a été traduit dans presque toutes les langues modernes [1].

La petite communauté de Girone sur le Ter, en Catalogne, vit naître plusieurs hommes de mérite; ils sont connus sous le nom des *Gerondi*, qui a rendu leur patrie célèbre. C'était une communauté qui s'attachait rigoureusement aux traditions talmudiques et qui s'était soustraite à toute influence philosophique. Là vivait Isaac Halévi, talmudiste renommé et auteur d'un ouvrage sur le droit civil. Son second fils fut le célèbre Zerachya Halévi Gerondi [2], élevé à l'école de Narbonne, où il étudia avec soin le Talmud, l'hébreu et l'arabe. Grammairien profond, il écrivit plusieurs poëmes liturgiques, profanes et satiriques, assez médiocres du reste [3]. Il fut le premier

1. Ce chapitre est presque en entier puisé dans l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle; nous ne citerons que les autres sources qui nous ont servi.

2. Né en 1125, mort en 1186.

3. Conf. la Monographie de Reifmann; la *France israélite* de Carmoly et le *Testament* de Yehouda Ibn-Tibbon, Berlin 1852, p. 9, et note 1, IV.

Israélite de Girone qui aborda la philosophie. Mais il excellait avant tout dans les études talmudiques. Versé dans les travaux des écoles espagnole et française, il réunissait en lui Alfassi et Raschi, Joseph Ibn-Migasch et R. Tam, c'est-à-dire toutes les aptitudes opposées d'un esprit à la fois analytique et synthétique. A peine âgé de dix-neuf ans, il composa des travaux talmudiques, notamment des gloses sur les œuvres d'Alfassi. Étudier ce maître avec l'esprit de critique lui parut une telle audace, qu'il n'osa pas publier ses observations. Il paraît que sa science précoce excita à Girone d'ardentes jalousies; il fut en butte à des satires malveillantes, et cette espèce de persécution lui fit quitter sa ville natale.

Zerachya se rendit à Lunel, où il avait beaucoup d'amis, et où il trouva bientôt un riche protecteur. Il y entama une polémique contre une autorité talmudique du midi de la France, Abraham ben David; plus

tard seulement, et dans un âge déjà avancé [1], il compléta ses gloses sur une grande partie du commentaire talmudique d'Alfassi, et les publia sous le titre de *Maor*.

Dans cette œuvre critique, Zerachia Gerondi fait preuve d'autant d'originalité que de hardiesse, approfondissant avec sagacité la pensée du Talmud et ne reculant devant aucune conséquence. Modeste autant que sincère, il déclare dans sa préface que l'amour seul de la vérité lui a donné le courage de critiquer les œuvres du célèbre docteur de Lucena, qu'il avait en grande vénération. Telle est sa crainte qu'on ne se méprenne sur ses sentiments, qu'il supplie les copistes futurs de son livre de ne jamais supprimer la préface où il fait cette profession de foi.

Les hardiesses de Zerachya, qui puisait dans son propre fonds, déplurent à ses contempo-

1. Entre 1172 et 1180. Le *Maor* ne fut pas écrit de 1140 à 1147, mais plus tard, car il y est dit expressément que R. Tam est mort. Conf. sur *Choulin*, III, p. 14 b.

rains, portés à s'appuyer en tout et pour tout sur des autorités reconnues ; aussi ses travaux furent-ils vivement attaqués. On ne connaît rien quant au reste de sa vie.

Dans le Portugal, cette monarchie naissante, les Juifs aussi commençaient à acquérir une certaine importance. Don Yachia Ibn-Yaïsch avait rendu des services notables à Alphonse, premier roi de Portugal, dans sa lutte contre les Maures ; le roi lui céda en toute propriété quelques villages (*aldeas*) ; en même temps il lui donna comme armoiries un champ avec une tête de Maure au milieu. La famille se perpétua jusqu'au XVII[e] siècle, et fournit à ce pays plusieurs hommes aussi distingués par leurs talents que par leurs vertus. Les Ibn-Yachia prétendaient d'ailleurs descendre de la race royale de David. Sous le règne de Sancho I[er], la peste et la famine dépeuplèrent le Portugal. Le roi appela dans le pays les étrangers de toute condition, et il est probable qu'il y eut alors une immigration de Juifs espagnols et afri-

cains. C'est en effet de cette époque que date la colonie juive de Lisbonne; Joseph I[er], le troisième des *Yachiades*, y éleva la première synagogue [1].

Vers ce temps aussi, la situation des Juifs au Languedoc était des plus florissantes. Cette contrée était alors soumise à différents maîtres: une partie appartenait à la couronne de France; une autre relevait de l'empire allemand; une troisième avait pour souverain le roi d'Aragon, comme duc de Provence; d'autres appartenaient à différents grands vassaux; presque tous étaient des esprits libéraux, grands amis de la poésie provençale et ennemis de la suprématie de l'Église. A côté de la noblesse s'était peu à peu formée une bourgeoisie libre, aisée, extrêmement jalouse de son indépendance. Les rapports nombreux de ces deux classes avec les Musulmans et les Juifs avaient contribué singulièrement à affaiblir les pré-

1. Guedaliah Ibn-Yachia, *Schalscheleth ha-Kabalah;* Carmoly, *Biographie* des Yachiades (texte hébreu, premier chapitre).

jugés de l'Occident contre ces représentants de l'Orient [1]. C'étaient ces mêmes Provençaux qui devaient plus tard se révolter contre l'autorité de l'Église, méprisant les bulles papales, et s'élevant avec violence contre l'orgueil du clergé et les vices de la cour romaine; c'est parmi eux aussi que prit naissance la secte des Albigeois. Beaucoup d'entre eux, traités par l'Église comme hérétiques, n'hésitaient pas à déclarer que la loi des Juifs était meilleure que celle des chrétiens [2]. Bien des seigneurs du Midi appelaient sans difficulté des Juifs aux emplois publics, et leur confiaient même les fonctions de bailli, qui, en l'absence du seigneur, conféraient au titulaire les droits de police et de justice. Les Juifs de ces pays étaient donc fort considérés; ils prenaient une grande part aux affaires d'intérêt général;

1. Conf. Christian Ulrich Hahn, *Histoire des hérétiques au moyen âge*, I, p. 149 et suiv.

2. Isti sunt articuli, in quibus errant moderni hæretici — 10° dicunt quod lex Judæorum melior est quam lex Christianorum : Vaissette, *Histoire générale du Languedoc*, III, preuves, p. 372.

ainsi qu'au mouvement intellectuel de l'époque.

Enclins, au même degré que les chrétiens, à toutes les innovations, ils ne se contentaient point des idées reçues, mais les soumettaient à l'examen de la raison. Néanmoins, quel que fût leur zèle pour la science, les Juifs de Provence ne furent point créateurs ; on ne compte parmi eux aucune personnalité marquante qui ait fait époque dans les différentes branches des études. Disciples fidèles des maîtres étrangers, ils se bornaient à s'approprier leurs travaux, à les traduire ensuite et à les répandre.

En dépit de l'esprit de critique, si prédominant chez eux, ils restaient profondément attachés au judaïsme ; ils étaient généreux et hospitaliers au suprême degré. Les riches se chargeaient de l'éducation des enfants pauvres et leur fournissaient les livres, si coûteux à cette époque [1]. Les communautés étaient fort unies

1. Benjamin de Tudèle. Kimchi D., deuxième épître à Alfachar, collection épistolaire de Maïmonide, p. 25.

entre elles, et se soutenaient réciproquement dans les moments difficiles. Elles vivaient généralement dans l'aisance, se livraient à l'agriculture et faisaient un commerce étendu avec l'Espagne, l'Italie, l'Égypte et l'Orient.

La communauté principale était Narbonne, qui comptait trois cents membres; son chef, pendant le règne de la sage et courageuse princesse Ermengarde, était Kalonymos ben Todros, possesseur de nombreux biens territoriaux; il descendait d'une famille antique dont un ancêtre, R. Machir, s'était établi dans le pays du temps de Charlemagne. Le chef de l'antique école de la communauté était Abraham ben Isaac, une autorité rabbinique [1]. Sa science, très-grande du reste, se bornait au Talmud; son livre *Eschkol* était fort estimé.

Vers le même temps vivaient aussi à Narbonne les Kimchi, dont les travaux, inférieurs à leur réputation, ont néanmoins rendu plus de

1. Mort en 1178. Il survécut à R. Tam, puisqu'il parle de la mort de ce maître.

services que ceux de beaucoup de grands maîtres. Le chef de cette famille, qui atteignit un vif éclat de 1150 à 1170, avait émigré d'Espagne, probablement par suite de l'intolérance des conquérants Almohades. Son grand et seul mérite est d'avoir introduit la civilisation judéo-espagnole dans le midi de la France, et d'avoir complété l'œuvre inaugurée un peu rapidement par Ibn-Ezra. Versé dans la langue arabe, il traduisit l'œuvre philosophique et morale de Bachya, et d'autres travaux encore, en un hébreu facile et coulant; il écrivit aussi un traité de grammaire hébraïque, un commentaire assez faible sur l'Écriture Sainte, duquel il ne reste que des fragments, et de nombreuses poésies synagogales sans grande valeur poétique. On lui attribue aussi un livre de polémique contre le christianisme, sous forme de dialogue entre un croyant (*maamin*) et un renégat (*min*). Les arguments que l'auteur, quel qu'il soit, trouve en faveur du judaïsme dans les vertus de ses adhérents.

semblent témoigner d'une haute moralité chez les Juifs d'alors.

Moïse et David, fils de Joseph Kimchi, suivirent les traces de leur père. Les travaux exégétiques et grammaticaux du premier sont encore plus médiocres que ceux du père. Ceux du second, qui devint le maître de la langue hébraïque pour les Juifs et les chrétiens d'Europe, ont plus de valeur; néanmoins ils ne supportent pas la comparaison avec les œuvres de ses devanciers, tels que Ibn-Djanach, Moïse Ibn-Gikatilla et Ibn-Ezra. David avoue du reste lui-même, dans l'introduction de sa grammaire *Michlol*, qu'il n'a voulu que réunir et simplifier les nombreux travaux de ces maîtres. Il ne faut cependant pas oublier qu'il a trouvé la distinction (européenne) entre les brèves et les longues, et qu'il a facilité ainsi l'intelligence de la transformation des voyelles. Il a aussi entretenu parmi les Juifs l'idée d'une exégèse simple et rationnelle, opposée au système des commentaires aggadiques et cabbalis-

tiques, système absurde, en honneur alors en Allemagne et dans le nord de la France.

L'antique communauté de Béziers était aussi fort heureuse. Le vicomte Raymond Trancavel et son fils Roger étaient des princes libéraux et tolérants ; beaucoup d'habitants, partisans des réformes, s'étaient séparés de l'Église et vivaient en excellents termes avec les Juifs. En vertu d'un ancien usage, le dimanche des Rameaux, l'évêque engageait ses ouailles à attaquer les Juifs déicides ; il s'ensuivait chaque fois des luttes sanglantes. Mais les dispositions des esprits s'étaient modifiées, grâce aux idées de réforme qui commençaient à prévaloir; le 2 mai 1160, cet usage barbare fut aboli. Les Juifs durent seulement s'engager à payer quatre livres d'argent le dimanche des Rameaux.

A la suite de l'assassinat du vicomte Raymond en 1167, plusieurs Juifs, qui comptaient parmi ses partisans, furent poursuivis et arrêtés. Mais le fils de Raymond, Roger, re-

prit Béziers; les rebelles furent rigoureusement punis et les Juifs délivrés. Roger, qui soutenait les Albigeois, avait deux Juifs parmi ses baillis. Les communautés de Carcassonne, de Rasez, d'Alet et de Limoux, qui se trouvaient dans ses domaines, étaient également florissantes [1]. Malheureusement Roger succomba dans sa lutte contre le clergé et le pape.

Montpellier avait aussi une communauté riche et nombreuse, où les sciences étaient fort en honneur, grâce sans doute à la célèbre et libérale école de médecine de cette ville. Mais les seigneurs de Montpellier étaient beaucoup moins tolérants que ceux de Béziers; ainsi Guillaume VIII et son fils, dans leurs testaments, défendaient de nommer des baillis juifs [2].

On comptait à Montpellier un grand nombre de savants talmudistes [3], de sorte que l'on

1. Voir les sources indiquées par Vaissette dans son *Histoire du Languedoc*, II, p. 486.
2. *Id.*, III, 24, et note 1, IV.
3. Vaissette, l. c. 119 et *Preuves*, 127.

comparait son école au Synhédrin de la montagne du Temple à Jérusalem (*Har ha-Bayith*)[1]. Néanmoins elle n'a pas produit d'hommes véritablement célèbres.

Lunel, qui appartenait aux seigneurs de Gaucelin, était alors une ville considérable; sa communauté, la plus importante après Narbonne, comptait trois cents membres et possédait une académie talmudique célèbre, fréquentée par de nombreux élèves indigènes et étrangers. Le chef de la communauté était Meschullam b. Jacob[2], homme d'un grand savoir, d'une renommée universelle[3], et considéré comme la plus haute autorité pour toutes les questions de droit et de science. Il stimula le zèle des hommes instruits, et les engagea principalement à traduire les auteurs arabes en hébreu; le premier, il éveilla chez les Juifs de Provence le goût de la science,

1. Conf. *Kerem Chemed*, V, p. 3.
2. Mort en 1170.
3. Ibn-Tibbon, introduction au *Choboth ha-Lebaboth* de Bachya.

et fut pour eux ce qu'avait été Chasdaï b. Schaprout pour ses coreligionnaires d'Espagne. Son gendre et ses cinq fils, tous fort instruits, mais divisés d'opinions, suivirent deux courants d'idées différents, qui devaient bientôt entrer en lutte ouverte. L'un d'eux, Aaron, quoique fort talmudiste, avait une grande prédilection pour un judaïsme philosophique; Jacob et Ascher, au contraire, craignaient l'autorité de la raison. Tous deux, quoique riches, menaient une vie très-ascétique; le second, dans un travail homilétique sur le Décalogue, fit revivre le vieux mysticisme à demi oublié [1].

Néanmoins, les tendances scientifiques prédominaient à Lunel. Elles étaient personnifiées par deux hommes remarquables, Jonathan de Lunel et le père des Tibbonides.

Le premier, autorité talmudique reconnue,

1. Conf. Azulaï sub voce, n. 237 et suiv., et les remarques de Ben-Jacob, ainsi que Reifmann, *Biographie de Zerachia Gerondi*, p. 48, note 18.

et qui écrivit un commentaire sur les travaux d'Alfassi, n'en fut pas moins un défenseur sincère des droits de la science. Le second, Yehouda b. Saül Ibn-Tibbon [1], réfugié espagnol, était venu à Lunel, où il devint bientôt célèbre comme médecin. Versé dans l'arabe comme dans l'hébreu, savant jusqu'au pédantisme, exact jusqu'à la minutie, cet homme était né traducteur.

Sur les instigations de Meschullam, il traduisit successivement de l'arabe en hébreu : les *Devoirs des Cœurs*, de Bachya ; le *Traité de morale* et le *Collier de Perles*, d'Ibn-Gebirol ; la *Philosophie religieuse*, de Yehouda Halévi ; le *Traité grammatical* et *lexicologique* d'Ibn-Djanach, et la *Philosophie religieuse* de Saadia.

Traducteur fidèle mais lourd, il violente souvent la langue hébraïque pour suivre trop servilement l'original arabe ; il s'excuse en in-

1. Né vers 1120, mort vers 1190.

voquant la pauvreté d'une langue[1] qui avait offert tant de ressources aux Yehouda Halévi, aux Ibn-Ezra. Ses autres travaux, son traité du style hébreu (*Sod Tsachot ha-Laschon*), aujourd'hui perdu, etc., ne méritent guère d'être mentionnés.

Les Tibbonides de Lunel n'ont de valeur que comme traducteurs, de même que les Kimchi de Narbonne marquent seulement à titre de grammairiens.

Le fils de Yehouda, Samuel, le deuxième Tibbonide, fut un homme d'un caractère fort aventureux ; il surpassa son père comme traducteur et comme philosophe ; outre les œuvres d'écrivains juifs, il traduisit en hébreu plusieurs ouvrages d'Aristote et d'Alfarabi, écrivit un commentaire philosophique sur l'Ecclésiaste (*Kohelet*), et un traité sur une question de physique dans la Genèse.

Il y avait aussi, non loin de Lunel, une pe-

1. V. Ibn-Tibbon, *Introduction* aux Chobot ha-Lebaboth et au *Rikmah* de Djanach.

tite communauté de quarante membres à Posquières; c'est là que naquit, vers 1125, un des plus remarquables talmudistes connus, Abraham b. David [1] (Rabed II); il fut, avec Zerachia Halévi, au premier rang après la mort de R. Tam. Son école était suivie par de nombreux disciples qu'il soutenait généreusement, car il possédait une grande fortune. Jeune encore, il écrivit des travaux talmudiques importants, un commentaire sur la Mischna, etc. Apre et sans ménagement, il malmena dans sa polémique, surtout Zerachya de Girone, qu'il traita de plagiaire en défendant Alfassi contre lui. Il dédaignait tout savoir en dehors du Talmud, et il posa les premières bases d'un mysticisme qui, en se développant, devint la Kabbale, doctrine dangereuse et propre à égarer les esprits. Vers 1172, Abraham b. David fut persécuté par le seigneur du lieu, nommé Elzéar [2]; il fut

1. Mort vers 1198. Zunz, dans le *Journal* de Geiger, II, 309; Carmoly, la *France israélite*.
2. Charizi, *Tachkemoni*, Porte 46.

même jeté en prison et n'en sortit, paraît-il, que par l'intervention de Roger, vicomte de Béziers et de Carcassonne. A la suite de ces faits, Abraham quitta Posquières et s'établit à Nîmes ou à Carcassonne.

Bourg de Saint-Gilles, deuxième capitale de Raymond V, comte de Toulouse, avait une communauté de cent membres.

Comme dans tous les domaines de ce seigneur, les Juifs y étaient très-heureux; on les admettait aux emplois publics. L'un d'eux, Abba Mari, était bailli général; il eut un fils très-savant nommé Isaac, probablement élève de R. Tam. Grand talmudiste, comme ce maître, il écrivit à dix-sept ans un compendium sur certaines lois rituelles; plus tard, à Barcelone, il fit un commentaire sur un chapitre des plus difficiles du Talmud. Il réunit ses recherches sur ce recueil dans un ouvrage intitulé: *Ittour Sopherim*, et consacré au droit civil rabbinique et aux lois rituelles.

Raymond VI, fils et successeur de Ray-

mond V, se montra encore plus favorable aux Juifs que son père. Sa tolérance envers ceux-ci et envers les hérétiques lui attira les foudres du pape Innocent III et la haine du clergé. Raymond résista à ce déchaînement de passions religieuses; mais il fut vaincu dans la lutte qu'il soutint, et forcé de promettre, par un serment solennel, de révoquer tous les fonctionnaires pris parmi les Juifs, et en général de ne plus favoriser ces derniers.

Une autre communauté assez considérable se trouvait à Beaucaire (*Belcaire*), dans le comté de Toulouse; son chef était Kalonymos « le prince. »

Marseille, qui était alors ville libre, renfermait trois cents familles juives, groupées en deux fractions : la communauté inférieure établie près du port, dont les membres se livraient à la navigation, ou tout au moins au commerce maritime, et dont le chef était un homme important, Jacob Perpignano; puis la communauté

supérieure, avec une école talmudique dirigée par Simon b. Anatolio. Comme leurs frères du comté de Toulouse, les Juifs de cette ville étaient admis à un certain nombre de fonctions publiques, qu'ils exerçaient avec honneur au milieu de leurs concitoyens chrétiens.

CHAPITRE XI

MAÏMONIDE (MAÏMOUNI)

— 1135-1180 —

Sa naissance, sa jeunesse, ses premiers travaux. — Il émigre à Fez. — Lettres de consolation du père de Maïmonide aux communautés d'Afrique. — Première polémique de Maïmonide en faveur des Juifs convertis en apparence au mahométisme. — Maïmonide et sa famille en Palestine et en Égypte. — Ses revers de fortune. — Le commentaire sur la *Mischnah;* sa dogmatique; les articles de foi. — Saladin et les Juifs; la persécution dans l'Arabie du Sud; épître de Maïmonide aux habitants de l'Yémen. — Mort du faux messie dans l'Arabie du sud. — Maïmonide rabbin; son code religieux.

Pendant la seconde moitié du XIIe siècle, le judaïsme était menacé d'un morcellement complet, faute de personnalités assez marquantes pour constituer une autorité centrale parmi les Juifs dispersés. Joseph Ibn-Migasch et R. Tam, de Rameru, en Champagne, avaient été les deux derniers maîtres capables

de servir de guides à une génération, et ils n'avaient pas eu d'héritiers.

Le fanatisme des Almohades avait anéanti les communautés juives du midi de l'Espagne. Tolède, devenu le foyer du mouvement intellectuel, n'exerçait qu'une action limitée. Les communautés du sud de la France étaient encore dans la période de formation; celles du nord ne s'adonnaient qu'au Talmud, quand toutefois leur état misérable et précaire le leur permettait. Les Juifs d'Allemagne, réduits à l'état de serfs, appartenant au Saint-Empire, déclinaient de plus en plus; le reste de l'Europe était plongé dans la barbarie. Le calife Almuktafi avait bien rétabli l'exilarchat; mais cette création d'un caprice momentané avait aussi peu d'influence que d'avenir.

C'est dans cette situation critique et pleine de germes de dissolution, que parut Maïmonide.

Moïse b. Maïmoun naquit à Cordoue le

14 nissan (30 mars) 1135[1]. Son père, descendant d'une famille de savants talmudistes, élève d'Ibn-Migasch, mathématicien et astronome, était en même temps membre du collége rabbinique de Cordoue. Il inspira à son fils, dès l'âge le plus tendre, l'amour de la science et des hautes conceptions morales. Il émigra avec la communauté de Cordoue, après la prise de cette ville par les Almohades ; Moïse avait alors treize ans. On croit que la famille se réfugia à Alméria [2] ; mais, trois ans après, cette ville subit le sort de la capitale, et la famille dut chercher plus loin un asile. En tout cas, elle mena pendant quelque temps une

1. Sur les recherches relatives à cette date, voyez le Journal de Geiger, II, p. 127 et suiv. Le nom arabe de Maïmonide est Abou Amram Mousa b. Maïmoun Obaïd Allah. Quant à la prononciation du nom de מימון, qui est arabe, elle est, de l'avis des arabisants les plus compétents : *Maïmoun*, selon l'arabe oriental, et non *Maïmon*, qui appartient au dialecte arabe-espagnol. Le mot *Maïmonide* est une corruption, le véritable nom est MAÏMOUNI ; mais le premier est tellement passé en usage, en France surtout, que le traducteur a cru devoir le conserver.

2. Leo Africanus, cité dans Fabricius, *Bibliotheca græca* t. XIII, c. 28, p. 295.

existence errante, et séjourna aussi dans l'Espagne catholique [1]. C'est au milieu de ces épreuves que Moïse Maïmonide se forma à la vie.

Son père lui enseigna la Bible, le Talmud, les mathématiques, l'astronomie; les maîtres arabes lui apprirent l'histoire naturelle, la médecine et la philosophie. Il acquit ainsi un grand fonds de connaissances, qui lui servirent admirablement dans ses travaux, dont le but, à les considérer dans leur ensemble, était de se rendre raison à lui-même d'abord, aux autres ensuite, des phénomènes du monde visible et invisible.

Esprit logique et systématique, apte surtout à classer, à grouper toutes choses dans un ensemble rationnel, l'ordre et la clarté étaient ses deux qualités dominantes; à ce point de vue, on peut l'appeler à juste titre l'Aristote juif. Comme tant d'autres penseurs parmi ses co-

1. Dans son commentaire sur la Mischnah, Maïmonide emploie souvent des mots espagnols. Il dit lui-même qu'il a parcouru la terre et la mer.

religionnaires et parmi les Arabes, Maïmonide nourrissait une grande admiration pour le maître de Stagire ; mais, plus que tout autre, il sut pénétrer et s'approprier sa philosophie, et par cela même, mieux que personne, en saisir les côtés faibles.

Maïmonide était en même temps un véritable sage, un caractère moral accompli. Chez lui, la foi, les mœurs et la philosophie étaient à la même hauteur, ou plutôt s'étaient fondues en un ensemble harmonieux qui en faisait une nature d'élite. Sa taille élevée, ses traits nobles et expressifs, portaient en quelque sorte le reflet d'une âme supérieure.

Toutes ses actions étaient rigoureusement conformes à sa foi ; pour lui, la vie n'avait qu'un but, confirmer cette vérité : que l'homme est créé à l'image de Dieu. La vérité était son idole, et il avait une antipathie invincible pour tout ce qui était bas, faux et factice. Ainsi il dédaignait absolument la poésie, dont, suivant les idées du temps, le grand mérite

était l'imagination, l'invention. Il blâmait ceux qui consacraient leur temps à faire des vers, même en hébreu [1]. Jamais il ne put s'adonner aux jeux frivoles de l'esprit.

Sévère envers lui-même, Maïmonide était plein d'indulgence pour autrui. Dans ses polémiques, on ne trouverait pas un seul mot blessant pour l'adversaire. Il était pourtant caustique, mais son ironie ne s'attachait qu'aux opinions ; sa modestie et son humilité égalaient sa bienveillance.

Toutes ces qualités étaient relevées par une volonté énergique, qui ne se laissait rebuter par aucun obstacle : l'adversité, les souffrances, l'ingratitude des hommes furent également impuissantes à le détourner de son but.

Montrer le judaïsme biblique et talmudique, ses dogmes et ses pratiques, sous leur vraie lumière, de façon à fortifier les croyants dans

1. Commentaire sur *Synhedrin*, X, 1 ; sur *Pirké Abot*, 1 (fin).
Conf. *Tour orach chayim*, n. 560, fin.

leur foi et à convaincre même les philosophes de sa vérité, cette vaste pensée avait surgi dans l'esprit de Maïmonide, jeune encore; elle s'était développée avec l'âge, et il y consacra les efforts et les travaux d'une vie admirablement remplie. Avant tout, il voulut acquérir la somme entière des connaissances qu'exigeait ce travail gigantesque ; il eut l'occasion lui-même de dire, dans son épître aux communautés de Provence [1], qu'il avait attentivement étudié tous les écrits arabes relatifs aux religions et aux cultes idolâtres, étude qui lui paraissait indispensable pour ses travaux. Or, Maïmonide était trop modeste pour qu'il soit permis de douter un instant de la véracité de cette parole.

Versé dans toutes les branches des connaissances humaines, il s'était appliqué surtout aux écrits bibliques et talmudiques, à la philosophie, à la médecine, aux mathématiques et à l'astronomie. A vingt-trois ans, il

1. Collection épistolaire de Maïmonide, III.

écrivit un petit traité en hébreu sur le calendrier juif, conçu d'après les lois astronomiques [1] (*Cheschbon ha-Ibbour*, 1158). Dans cette même année, il commença une œuvre monumentale, sans précédent, et qui témoigne de la hauteur et de l'audace de son esprit : l'explication originale de la Mischnah, puisée dans les textes et en dehors de toute tradition reçue. Il continua courageusement cet immense travail au milieu de voyages et de vicissitudes de toutes sortes [2], même quand il était privé de livres; car telle était sa science de talmudiste, qu'il pouvait facilement se passer de leur secours.

Vers 1159 ou 1160, Maïmonide, accompagné de son père, de son frère David et de sa sœur, émigra d'Espagne à Fez; on ne sait pas pour quel motif la famille alla s'établir dans une ville soumise au chef des Almohades,

1. Imprimé dans le *Dibré Chachamim* d'Eliézer, de Tunis.
2. Fin du commentaire sur la Mischnah.

qui ne toléraient ni chrétiens ni Juifs. Ces derniers y pratiquaient en apparence l'islamisme, tout en demeurant fidèles à leur foi ; Maïmonide et sa famille durent assister aux offices dans les mosquées et confesser la vérité de la mission du Prophète [1]. Cette résolution cependant a dû être inspirée par un motif puissant. La persécution des Almohades durait depuis dix ans ; le constant exercice extérieur d'un culte étranger avait fini par affaiblir la foi des communautés d'Afrique ; la masse s'habituait à une croyance qu'elle n'avait acceptée d'abord qu'en apparence et sous la pression de la nécessité ; les ignorants surtout, voyant les Juifs sans cesse opprimés, toujours déclinant, penchaient volontiers à croire qu'en réalité Dieu était apparu une seconde fois sur le Sinaï, et avait donné à Mahomet une autre ré-

1. Carmoly, dans les *Annales*, 1839, p. 325 et suiv., et Munk dans sa *Notice sur Joseph b. Yehouda*, et dans les *Archives Israélites*, 1851, p. 319, ont établi le fait, confirmé aussi par le *Iggéret ha-Schemad*, lettre sur l'*Apostasie*, et par les sources mahométanes.

vélation, qui devait remplacer celle de Moïse [1].

Ce doute, cette renonciation, remplissaient de douleur le père de Maïmonide; il voulut combattre cette tendance funeste, et essaya de raffermir la foi chancelante de ses frères. Il adressa donc, en 1160, aux communautés d'Afrique, une lettre d'admonestation [2] touchante et pleine de ferveur. Après leur avoir expliqué que l'exil et la persécution n'étaient que la punition des fautes d'Israël, il rappelle les promesses faites à Moïse sur la future restauration du peuple élu, et la nécessité de s'attacher de plus en plus à la foi transmise par les pères au prix de tant de sacrifices. Il leur

1. Epître du père de Maïmonide aux communautés d'Afrique.

2. Edelmann, dans *Chemda guenouza*, introd. LXXXIV, en a publié un extrait hébreu sous le titre de *Iggéret ha-schemad* (lettre sur l'apostasie). L'auteur est nommé Maïmoun b. Joseph, la date porte 1471 Seleucid. (Il ne faut point attribuer cette épître à Maïmonide; il n'y a point trace de son esprit. Geiger se trompe lorsqu'il identifie la lettre du père avec le *Iggéret ha-schemad* du fils : Etudes sur Moïse b. Maïmoun, 1re livraison, p. 49.) Le père a dû écrire cette lettre après son arrivée en Afrique, dès qu'il eut constaté l'état des communautés du pays. Il a donc dû immigrer vers 1160.

recommande d'être Juifs quand et où ils le pourraient, et, dans les circonstances les plus défavorables, de réciter au moins en secret, trois fois par jour, une courte prière en hébreu.

A Fez, Maïmonide noua de nombreuses relations avec des médecins et des philosophes arabes, qui voyaient en lui un coreligionnaire[1]; mais en ce moment même il travaillait avec ardeur à son commentaire sur la Mischnah. Bientôt il eut l'occasion de se prononcer publiquement et d'exposer sa pensée sur le judaïsme, ainsi que sur la grave question dont son père venait de s'occuper.

Un écrivain d'une piété outrée avait soutenu que les Juifs qui pratiquaient en apparence le mahométisme devaient être considérés comme des apostats et des idolâtres. Tout homme pénétré de sa foi devait, selon ce zélateur, sacrifier sa vie et celle de ses enfants

1. Munk, *Archives israélites*, l. c., p. 326.

plutôt que de confesser, même extérieurement, l'islamisme. Cette religion, ajoutait-il, était une véritable idolâtrie, puisque, dans la grande mosquée de la Mecque, on adorait une idole. Or, d'après le Talmud, il faut plutôt mourir que de se laisser contraindre à l'adoration des images.

Cet écrit causa une vive émotion parmi les Juifs d'Afrique; un grand nombre d'entre eux se demandaient s'il ne valait pas mieux se convertir complétement que de continuer une dissimulation pénible et inutile. Maïmonide, comprenant le danger, entreprit aussitôt de réfuter les assertions de ce maladroit rigoriste; sa réponse ferme, persuasive et habile, fut écrite en arabe, de façon à pouvoir être lue par le grand nombre [1].

Maïmonide y établit qu'on ne cesse pas d'être Juif pour négliger tels ou tels préceptes, que

1. Il l'intitula *Iggéret ha-schemad* (lettre sur l'apostasie) ou *Maamar Kiddousch ha-Schem*. Cette lettre se trouve dans le *Moïse b. Maïmon* de Geiger et dans *Chemda quenouza* d'Edelmann.

la récitation d'une vaine formule ne constitue pas l'idolâtrie. Le Talmud, il est vrai, prescrit de mourir plutôt que de commettre les trois péchés d'idolâtrie, d'adultère et de meurtre; mais quiconque cédait à la violence pour ne point devenir martyr, n'en restait pas moins Juif: l'homme qui pèche par contrainte ne saurait être indigne et coupable comme celui qui faillit de sa propre volonté. Maïmonide ajoutait que, dans le cas présent, tout se bornait pour les Juifs à proclamer publiquement la vérité de la mission de Mahomet; les Musulmans ne s'inquiétaient guère, du reste, de ce qui concernait la vie religieuse des faux convertis. Sans doute il était méritoire de mourir plutôt que de se résigner à cette confession; mais, au nom du judaïsme même, on ne pouvait ni exiger ni conseiller un pareil sacrifice. Tout au plus était-il permis de demander aux croyants de se soustraire par le fait à cette violation verbale de la loi, et « c'est ce que je conseille en effet, continuait Maïmo-

nide, à mes amis; quant à ceux qui sont obligés de rester, ils se considéreront comme des exilés, ils s'efforceront de remplir autant de devoirs religieux qu'il leur sera possible, se garderont bien de repousser ceux qui, par nécessité, transgresseraient publiquement la Loi, mais les consoleront et les encourageront à persévérer dans leur attachement secret au judaïsme. »

Ce remarquable écrit fut composé entre 1160 et 1164. On y pressent déjà la façon dont Maïmonide envisagera plus tard sa religion.

Maïmonide paraît avoir activement stimulé la tiédeur des faux convertis; il cherchait à la fois, par ses écrits et par sa parole, à les maintenir dans leur première croyance. Ce zèle l'exposa aux plus grands dangers, et il n'échappa à la mort que grâce à la protection d'Aboul Arab Ibn-Moïscha, théologien et poëte arabe [1].

1. Dzehebi, cité par Munk, *Archives Israélites*, l. c. 329.

Cependant la famille de Maïmonide résolut d'émigrer de nouveau, et s'embarqua le 18 avril (4 iyar) 1165 pour la Palestine[1]. Le sixième jour du voyage, une violente tempête assaillit le navire, qui manqua faire naufrage; mais la mer s'apaisa : Maïmonide et les siens débarquèrent à Akko (Saint-Jean-d'Acre), le 16 mai suivant (3 sivan).

Les émigrés espagnols furent très-bien accueillis par la communauté. Après y avoir passé six mois, la famille entreprit le voyage de Jérusalem, où elle arriva non sans avoir couru de nombreux dangers. Tous allèrent prier sur les ruines du temple, puis ils se rendirent à Hébron; Maïmonide resta toute une journée en prières dans la célèbre caverne, sépulture vénérée des patriarches et de leurs femmes.

De là, ils passèrent en Égypte, où ré-

1. Ces données et les suivantes, consignées par Eléazar Askari, dans son *Sefer Charedin* (supplément II, fin p. 83) sont tirées d'une relation de Maïmonide.

gnait la dynastie des Ayoubites, qui travaillait activement à préparer la grandeur future du pays. On croit que Maïmonide et les siens s'établirent d'abord à Alexandrie et ensuite à Fostat (le Vieux-Caire); quelques mois après, il eut la douleur de perdre son père [1]. Telle était déjà la célébrité de cette maison, qu'elle reçut des lettres de condoléance d'Afrique et d'Espagne [2].

En Égypte, cependant, ce nom était à peu près inconnu. Moïse et son frère David se livraient au commerce des pierreries. Le premier néanmoins, laissant les affaires et les voyages au second, consacrait la plus grande partie de son temps à ses études [3]. Mais le calme ne dura pas longtemps : tous les mal-

1. Jacob de Prague, cité par Azulaï, *Schem ha-Guedolim*.
2. Lettres de Maïmonide à Yephet b. Elia, citées dans *Dibré Chachamim*, p. 60, et par Geiger, *Moïse b. Maïmon*, supplément II.
3. C'est ainsi qu'on peut faire concorder le passage d'Alkifti : Gemmarum, aliarumque hujusmodi rerum mercatura victum quæritans (Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana*, I, p. 293 a) avec les paroles de Maïmonide : « Et lui faisait le commerce au dehors, « tandis que moi je restais à l'abri. » (*Lettre à Yephet*, l. c.)

heurs vinrent fondre à la fois sur Maïmonide. La maladie affaiblit son corps; des pertes considérables l'atteignirent dans sa fortune; il fut dénoncé, probablement pour avoir quitté l'islamisme, et vit encore une fois la mort suspendue sur sa tête. Au milieu de toutes ces calamités, il apprit que son frère avait péri avec le vaisseau qui le conduisait aux Indes, et qui portait leur fortune à tous deux. La perte de ce frère tendrement aimé accabla tellement Maïmonide, qu'il tomba de nouveau et gravement malade. Tant et de si terribles coups auraient abattu une âme moins bien trempée. Maïmonide lutta courageusement contre l'adversité. Sa confiance en Dieu, son amour ardent pour la science, et surtout le devoir de protéger sa famille et celle de son frère, lui inspirèrent un nouveau courage. A peine rétabli, il s'adonna de nouveau à la vie la plus active, se livrant à la médecine pour subvenir aux besoins de ceux dont il demeurait le seul soutien. Comme il était encore peu

connu, il dut, pour augmenter ses ressources, faire des lectures publiques sur des sujets philosophiques [1].

Ces occupations multiples ne purent néanmoins le détourner de son travail favori, le commentaire sur la Mischnah, qu'il avait toujours continué depuis dix ans, au milieu des nombreuses vicissitudes d'une vie si agitée. Ce chef-d'œuvre, écrit en arabe, fut terminé en 1168 [2]. Maïmonide l'intitula Serrag (l'Élucidation).

Les discussions interminables, les décisions gaoniques éparses et les commentaires trop variés sur le Talmud en avaient rendu l'étude à peu près inaccessible aux esprits ordinaires ; des savants consommés pouvaient seuls s'orienter dans ce dédale infini. Faciliter cette étude, déduire les applications pratiques de ce pêle-mêle d'opinions diverses,

1. Alkifti, l. c.
2. Maïmonide donne lui-même cette date. Il était donc âgé de 33 ans.

rechercher les principes sur lesquels reposent les lois, et présenter l'ensemble dans un ordre méthodique et précis, tel est le but que poursuivit Maïmonide dans son ouvrage. Ce livre se distingue en effet par la clarté, l'ordre et la brièveté. Maïmonide fut le premier qui traita le Talmud d'une manière scientifique ; il fallait un esprit puissant et méthodique comme le sien pour venir à bout de cette tâche, à laquelle la nature du Talmud lui-même opposait tant d'obstacles. L'auteur écrivit une introduction lumineuse à l'œuvre entière; de plus, il plaça en tête de chaque partie l'exposition des principes sur lesquels reposent les divers et multiples détails. Il fit preuve, dans ces recherches, d'une profonde connaissance de la matière, ce qui lui donna une autorité suffisante pour s'éloigner souvent de la tradition talmudique et suivre une voie nouvelle, plus simple, et qui lui est propre [1].

1. Sur l'importance de ce commentaire, conf. Frankel, *Darché ha-Mischnah*, ou *Hodegetica in Mischnam*, p. 320.

Maïmonide traita avec une certaine prédilection les points de la Mischnah qui touchent à la science, et où il pouvait invoquer les principes des mathématiques, de la physique, de l'anatomie, de la morale et de la philosophie. Il se trouvait là dans son véritable élément. Il pouvait démontrer que les docteurs de la Mischnah, les dépositaires de la tradition, avaient cultivé la science et en avaient fait une des bases de leurs travaux. Il tenait surtout à établir que la Mischnah renferme une morale solide et une conception puissante et philosophique de Dieu. A cet effet, il s'attacha particulièrement à faire ressortir la partie aggadique de l'œuvre, qui jusque-là n'avait été traitée qu'accidentellement et d'une façon superficielle. Dans la remarquable introduction de son commentaire, il dépeint le vrai caractère du prophétisme, lequel ne repose point sur le miracle ; il traite ensuite des rapports de la philosophie avec la loi sinaïque, des figures qu'emploient la Bible et les Prophètes.

et qui ne sont que le vêtement, l'enveloppe matérielle de doctrines philosophiques et de hautes vérités métaphysiques. Il caractérise la nature de la tradition, laquelle, selon lui, ne réside pas dans la totalité de la Mischnah, mais dans les éléments halachiques seuls, qui échappent à toute divergence d'opinion; car toute tradition, par son essence même, doit être déterminée et ne peut être sujette ni au doute ni à l'indécision. Par cette proposition, Maïmonide s'est mis en contradiction avec le Talmud, et en a sapé la base.

Une des plus belles parties de ce commentaire est celle qui se rapporte aux maximes des Pères (Pirké Aboth). Maïmonide y développe ses idées sur la psychologie, la morale, l'idéal de l'homme parfait, et le libre arbitre en corrélation avec l'omniscience de Dieu et la prédestination; sur l'immortalité de l'âme dans ses rapports avec le dogme de la résurrection et la délivrance messianique. C'est

ainsi qu'il infusait au judaïsme talmudique des doctrines philosophiques, sans se douter qu'il s'abusait lui-même. Convaincu d'un côté que les doctrines d'Aristote, d'Ibn-Sina (Avicenne), etc., étaient des vérités indiscutables ; de l'autre, que la révélation sinaïque, la parole des prophètes, l'aggada du Talmud dans ses principales affirmations, étaient également la vérité, il se crut en droit de conclure que le judaïsme et la philosophie de l'École devaient se soutenir et se confirmer réciproquement : de là ses efforts pour expliquer certains versets bibliques, certaines sentences aggadiques, de façon à ce qu'ils pussent s'accorder avec les maximes de la philosophie.

Pas plus que ses prédécesseurs juifs, pas plus que tous les penseurs du moyen âge, Maïmonide ne se douta que ces deux autorités qu'il voulait concilier reposent sur des bases complétement opposées, et qu'au lieu de se corroborer elles se détruisent plutôt mutuellement.

Cette illusion de Maïmonide le porta à développer, le premier, un *credo* juif. Le judaïsme n'étant qu'une philosophie révélée, devait régler non-seulement les actions des hommes, mais aussi leurs opinions, leurs pensées. Maïmonide établit donc certaines vérités immuables, que le croyant doit accepter pleinement, et il fixa ces articles de foi au nombre de treize, savoir :

Dieu est éternel, unique, immatériel; il est le créateur de l'univers; à lui seul doivent s'adresser nos prières; il a inspiré tous les prophètes.

Moïse est le plus grand de ces prophètes; il a reçu sur le Sinaï la loi, écrite et orale, cette loi est immuable.

Dieu connaît toutes nos pensées; il récompense les bons et punit les méchants; il enverra un Messie, qui fera régner le bonheur sur la terre; il ressuscitera les morts.

Bien que ces articles de foi ne s'appuient pas en totalité sur des textes précis, que plu-

sieurs n'aient pour base que des recherches et des études philosophiques, Maïmonide n'en pense pas moins que celui-là seul est un véritable Israélite qui les reconnaît tous comme vrais; quiconque en rejette un seul est considéré comme hérétique (*Min*, *Apicoros*), n'appartient plus à la communauté juive et n'a point de part à la vie future [1].

C'est ainsi que Maïmonide éleva à la fois la confession juive à la hauteur d'une doctrine consciente d'elle-même, et mit des bornes à la liberté absolue de la pensée. Jusque-là, les *actes* seuls formaient l'essence, le caractère de la vie juive; quiconque remplissait les prescriptions religieuses était Juif, quelles que fussent d'ailleurs ses opinions. Maïmonide marqua les limites entre la foi et l'hérésie, non sur le domaine défini de la pratique religieuse, mais sur le sol moins ferme de la théorie; il introduisit ainsi l'élément

1. *Introd.* au chapit. X de Synhedrin, dit *Pérek Chélek*.

de la pensée dans ce cercle infranchissable des formules pétrifiées.

Le commentaire de la Mischnah ne produisit pas la sensation qu'il méritait par ses grandes qualités. Les Juifs d'Égypte et d'Orient même, qui comprenaient l'arabe, n'étaient pas encore capables d'apprécier un traité scientifique sur la Mischnah. L'œuvre n'excita guère l'attention. Benjamin de Tudèle ne cite même pas Maïmonide parmi les Juifs célèbres d'Égypte. Maïmonide obtint plus de succès par ses lectures publiques, faites dans le même esprit que son commentaire; ses disciples le considéraient comme la sagesse incarnée. L'un d'eux, Salomon Kohen [1], porta sa renommée jusqu'à l'Yémen, et annonça aux communautés du pays qu'elles trouveraient

1. *Iggéret Téman*, au commencement. Cette importante épître pour l'Yémen a été évidemment écrite vers 1172. (*Moïse b. Maïmon*, p. 66). On ne peut accepter la date de 1189, donnée par Carmoly (*Annales* de Jost, II, p. 248). Saïf-oul-Islam-Togtekin, frère de Saladin, était gouverneur de l'Yémen dès 1183, et ce prince n'a pas persécuté les Juifs. (Conf. Aboulféda, *Annales*, éd. Adler, VI, p. 49.

secours et consolation auprès de Maïmonide dans leur adversité.

Il s'était produit en effet de notables changements en Égypte, changements en tous points favorables aux Juifs du pays et des contrées voisines. La dynastie des Fatimites s'était éteinte, et le célèbre Saladin, le modèle des princes généreux et chevaleresques, était parvenu au pouvoir en 1171. Il fut bientôt souverain indépendant de l'Égypte, d'une partie de la Palestine, de la Syrie, des pays de l'Euphrate et du califat de Bagdad. Cet immense empire devint un asile toujours ouvert aux Juifs ; Saladin était un prince éminemment juste, et, sous son règne, les Juifs atteignirent un haut degré d'influence et de considération[1].

Par l'avénement de Saladin, les Abbassides avaient vaincu les Fatimites du califat de Bagdad ; ceux-ci cependant essayèrent à plusieurs reprises de se révolter contre l'autorité

1. Fragments de la collection épistolaire de Maïmonide, n. 7, éd. Amsterdam, p. 17.

des conquérants, leurs adversaires religieux. Les Juifs eurent beaucoup à souffrir de ces troubles civils ; ceux des communautés de l'Yémen, tombés momentanément au pouvoir des Fatimites [1], furent obligés de pratiquer extérieurement l'islamisme (1172). On pouvait craindre que la masse, à la longue, ne finît par prendre ces formes menteuses pour l'essence de la religion et ne renonçât complétement au judaïsme. Déjà un apostat prêchait aux communautés que Mahomet était indiqué dans les livres de Moïse, et que l'islam était une nouvelle et vraie révélation. Un autre illuminé s'annonçait en même temps comme précurseur des temps messianiques, et engageait les Juifs à se tenir prêts et à distribuer leurs biens aux pauvres. Ces extravagances fanatiques, s'accréditant à la faveur des troubles de l'époque, pouvaient appeler les plus grands malheurs sur les Juifs de

1. Aboulféda, *l. c.*

l'Yémen. Les hommes véritablement pieux et sensés étaient au désespoir ; ils commençaient à douter et ne savaient quel parti prendre. C'est alors que le plus considérable d'entre eux, Jacob Alfayoumi, qui avait appris à connaître le nom de Maïmonide par ses disciples, se tourna vers lui pour lui demander aide et conseil.

En réponse, Maïmonide écrivit une épître de consolation adressée à Jacob, mais en réalité destinée à toutes les communautés de l'Yémen. Cet écrit arabe (*Iggéret Téman*), quoique assez bref, est fort remarquable par la chaleur du style et l'élévation des pensées. Nous allons l'analyser succinctement.

La lettre de Maïmonide cherche à fortifier ses malheureux coreligionnaires dans leur confiance en Dieu, et à leur inspirer le courage nécessaire pour supporter les persécutions. Les malheurs qui les accablent, y est-il dit, sont des épreuves prédites par les prophètes ; Israël, depuis les temps bibliques, a toujours eu à traverser de semblables épreuves, grâce à la

haine et à la jalousie des autres peuples moins favorisés de Dieu. L'ennemi a tout employé pour anéantir la foi du peuple élu : tantôt la violence, comme les Assyriens, les Romains et d'autres ; tantôt la ruse, comme les Grecs ; tantôt une prétendue révélation nouvelle, comme le christianisme et l'islamisme. Mais Israël a d'autant mieux résisté que ses prophètes, notamment Daniel, l'avaient préparé à ces luttes en les lui annonçant longtemps à l'avance.

Un examen impartial fait aisément voir que la vérité est dans la révélation de Moïse, la seule qui émane de Dieu. Maïmonide ajoutait que ni la raison, ni la religion n'autorisaient à calculer et encore moins à prédire la venue du Messie, et qu'à plusieurs reprises de pareilles hallucinations messianiques avaient attiré des désastres sur la tête des Juifs[1].

En terminant, Maïmonide recommande à

1. Maïmonide cite le faux Messie Abou-Isa Obadia à Ispahan, un autre à Fez vers 1127, un troisième à Cordoue vers 1117 et

Jacob Alfayoumi de répandre sa lettre parmi les communautés de l'Yémen, en lui conseillant toutefois la prudence.

La lettre de Maïmonide eut tout le succès qu'il en espérait; elle inspira un nouveau courage et une ferveur particulière aux Juifs du sud de l'Arabie. Du reste, Maïmonide ne se borna pas à leur prodiguer ses conseils. Quand sa renommée lui eut acquis quelque influence dans le monde, il s'en servit pour faire améliorer la situation malheureuse de ses frères. Aussi les communautés lui étaient-elles attachées de cœur et d'âme, et lui avaient-elles voué une profonde vénération [1]. Elles intercalèrent son nom dans les

un quatrième vers 1087 en France. Aucun historien ne mentionne ces trois derniers. Il est à remarquer que, tout en condamnant ces calculs messianiques, Maïmonide, dans cette lettre même, parle d'une tradition conservée dans sa famille, et d'après laquelle le prophète précurseur du Messie renaîtrait en l'an 1216. Voy. *Iggéret Téman*, éd. Amsterdam, p. 126 d.

1. La grande épître de Nachmanide aux rabbins français, dans la collection de *Taaloumot chochma*, éd. de Brunn, de la collection épistolaire de Maïmonide; a été réimprimée aussi dans le *Journal mensuel* de Frankel, 1860, p. 184.

prières, ce qu'on n'avait fait jusqu'alors que pour les exilarques.

Cependant le prétendu Messie continua ses menées pendant près d'un an. Arrêté et jeté en prison, il se prétendit invulnérable et eut la tête tranchée : mais sa mort même ne détrompa point ses adhérents, qui attendaient sa résurrection ; ce qui attira aux communautés de nouvelles persécutions[1].

La réputation de Maïmonide grandit peu à peu. Dès 1175, ses décisions rabbiniques faisaient autorité. On le consultait de Palestine, d'Égypte et de Tyr, sur maintes questions de jurisprudence talmudique.

Maïmonide fut nommé bientôt après rabbin du Caire, président du collége rabbinique composé de neuf assesseurs. Il considéra ces fonctions comme un sacerdoce et s'appliqua à en remplir tous les devoirs avec autant

1. Épître de Maïmonide aux Provençaux.

2. La date la plus probable, d'après une décision de Maïmonide, évidemment rendue en sa qualité de rabbin, est 1177, אתפח, 1488 sel.

de zèle que de circonspection. Il chercha à détruire les abus dans les pratiques religieuses et dans les cérémonies du culte. Il eut notamment à combattre les doctrines des Caraïtes, tout en recommandant la plus grande bienveillance envers les personnes[1].

Maïmonide partagea son temps entre sa sollicitude pour le bien des communautés, la pratique de la médecine, et ses études philosophiques et scientifiques. Malgré ces occupations multiples, sa prodigieuse activité lui permit encore de continuer et de terminer, le 8 kislew (7 novembre 1180)[2], son second grand ouvrage : le « Mischné Thora, » ou Code religieux, qui a fait époque dans le monde israélite. Il consacra

1. Il recommandait d'entretenir avec eux des relations d'amitié, d'enterrer leurs morts, de les consoler pendant leur deuil et de les recevoir dans l'alliance d'Abraham. Néanmoins il ne veut pas qu'ils comptent parmi les *dix* membres nécessaires pour l'office public (*minian*).

Maïmonide abolit la récitation du *Schemoneh Esreh* à voix basse.

2. Munk a trouvé cette date dans un manuscrit. La section de *Schemitah* est datée de 1176, l'introduction de 1177 et la section de *Kiddousch ha-chodesch* de 1178.

dix ans à ce travail[1], et ce temps même paraît court quand on songe aux proportions gigantesques de l'œuvre. Il y réunit et classa dans un ensemble méthodique les particularités éparses dans la volumineuse collection du Talmud, analysa et formula les résultats de tant de discussions sans fin et souvent sans aucune suite; il relia toutes les dispositions et les controverses talmudiques aux textes bibliques correspondants; il ramena les faits particuliers aux principes généraux, et de mille détails, confondus sans rapports sensibles dans un enchevêtrement perpétuel, il composa un tout organique, construit suivant les règles de l'art et du bon sens. Il attachait une grande importance à ce classement rigoureux des matières du « Mischné Thora, » tâche immense que seul un esprit puissant, pénétrant et systématique comme le sien, pouvait accomplir. Le Talmud est un dédale où l'on a peine à se re-

1. Epître à R. Jonathan et à la communauté de Lunel. Collection d'avis, n° 41.

trouver, même avec un fil conducteur. Maïmonide y introduisit une distribution régulière, qui permet et d'embrasser l'ensemble et de saisir nettement les détails infinis.

Maïmonide, dans ce remarquable travail, a su fondre en un tout harmonieux ce que les philosophes et les théologiens juifs, ses prédécesseurs, avaient produit séparément en suivant des directions opposées : la quintessence des travaux halachiques des Alfassi, des Ibn-Ghiat, des Ibn-Migasch, les doctrines de Saadia, de Yehoudah Halévy, d'Ibn-Daoud, et la morale si pure et parfois ascétique de Bachya ; il sut concilier toutes les opinions et faire la part équitable de la philosophie, de la morale, des lois rituelles et des espérances messianiques.

On peut dire que les résultantes de trois siècles d'efforts intellectuels convergent dans ce livre et s'y réunissent en faisceau.

Le *Mischné Thora* forme ainsi le point culminant de cette suite de travaux, inaugurés en

réalité par R. Yochanan b. Zakkaï, lorsqu'il dégagea complétement l'élément religieux de l'élément politique ; le patriarche R. Yehouda résuma ces travaux ; les Amoraïm les poursuivirent dans leurs différentes directions ; ils furent définitivement terminés avec R. Aschi, Rabina et les Sabouraïm ; les Gaonim et les rabbins les enrichirent par leur esprit pénétrant et fertile. Saadia fut ensuite le premier qui chercha à donner au judaïsme une idée précise et nette de sa propre essence ; ses successeurs continuèrent cette œuvre, à laquelle Maïmonide devait mettre la dernière main.

Il avait réussi à faire un tout complet auquel il n'y avait plus rien à ajouter de neuf, du moins dans la voie suivie jusque-là et avec les idées et les moyens acceptés : tout au plus pouvait-on rectifier, améliorer quelques détails, mais il n'y avait plus rien à modifier dans l'ensemble.

On peut dire hardiment que Maïmonide a créé un nouveau Talmud. Sans doute, les élé-

ments sont restés les mêmes; on en connaît l'origine, le moment de leur production, leur arrangement primitif; mais la façon supérieure dont l'auteur les a traités et groupés les fait paraître sous un jour nouveau : toute superfluité, toute amplification est élaguée, le fond seul reste, simple, clair et facilement saisissable.

Nous allons en donner un exemple :

La Mischnah, base du Talmud, débute arbitrairement par cette question :

« A quel moment du soir peut-on commencer à réciter le chapitre du *Schema?* » Elle se termine par une autre discussion, placée au hasard à la fin, et qui roule sur une question de pureté ou d'impureté lévitique. Maïmonide, au contraire, inaugure son code talmudique par ce principe général et supérieur :

« La base de toute vérité, c'est de reconnaître qu'il y a un être premier qui a appelé toutes les créatures à l'existence »; il le termine sous forme de conclusion, par cette autre maxime :

« Et la terre sera pleine de la connaissance du

vrai, comme l'Océan est rempli par les flots. »

L'œuvre tout entière respire un parfum de sagesse consommée, de haute moralité; Maïmonide a introduit la philosophie dans le Talmud et lui a donné sa place légitime dans le code religieux à côté de la *Halacha*. Sans doute, les penseurs juifs, depuis Philon jusqu'à Abraham Ibn-Daoud, s'étaient occupés de spéculations métaphysiques; mais pour eux la philosophie devait rester distincte de la foi, et n'avait pas à intervenir dans la pratique journalière du judaïsme. Maïmonide, au contraire, la fit entrer dans le sanctuaire même, et plaça pour ainsi dire Aristote à côté des docteurs du Talmud.

Le premier livre de l'œuvre, le *Séfer Madda*, peut donner une idée de la méthode du maître.

Ce livre traite, dans les formules scolastiques du temps, de l'existence et de l'unité de Dieu : Dieu est l'unique substance première, il dirige l'ensemble des sphères supérieures aux-

quelles il imprime le mouvement; mais cette pensée philosophique est ramenée à une formule de loi talmudique, à savoir, que *la reconnaissance de ce Dieu constitue un devoir religieux*. La pensée fondamentale de Dieu devenait ainsi un précepte égal au commandement du Sabbat, ou de toute autre loi rituelle.

Le code de Maïmonide expose ensuite, comme ferait un traité de philosophie, qu'il faut concevoir Dieu, non-seulement unique, mais aussi immatériel; il déclare que les formes contingentes du monde des esprits (les intelligences séparées) se nomment *anges* dans la Bible; il descend ensuite du monde supérieur au monde de la sphère céleste, et en même temps de la métaphysique à l'ordre physique. Il coule la philosophie d'Aristote dans le moule talmudique, en admettant que le Talmud comprend sous le nom de *Maassé Merkaba* les notions du monde supérieur, et sous celui de *Maassé Béreschit* les notions de la matière; l'ensemble des deux mondes est désigné sous

le nom de *Pardès*, — illusion dont Maïmonide ne sut pas se détacher. Il va même jusqu'à prétendre que l'étude des doctrines philosophiques est bien plus importante que celle des préceptes du judaïsme. L'étude des sciences est mise au même rang que celle du Talmud.

Le code du *Mischné Thora* passe de la métaphysique à la morale qu'il présente sous la forme d'un noble idéal, fondé sur les enseignements du Talmud; l'auteur y insère même un traité d'hygiène ou mieux de diététique : la réunion de ces divers faits constitue des devoirs religieux, des halachoth.

Il importe aussi de remarquer que le *Mischné Thora* admet l'immortalité de l'âme, et cela dans une forme très-originale. Jusque-là l'idée de la béatitude promise par le judaïsme aux hommes pieux ne se séparait pas de celle de la résurrection. Les justes de toutes les nations et tous les Juifs qui ont expié leurs péchés par la mort devaient sortir de la tombe avec leur corps, selon la croyance générale,

pour entrer transfigurés dans un monde nouveau et meilleur, le monde futur (*Olam habba*) (ὁ αἰων ὁ μελλων [1]). Ce monde nouveau avait, en outre, une vague relation avec la délivrance messianique. Maïmonide s'éloigna de cette doctrine pour adopter une psychologie particulière et qui s'inspirait des idées d'Aristote.

L'âme n'est pas immortelle par sa propre essence, elle ne constitue qu'une faculté apte à s'élever à Dieu.

Quand, par une vie de perfectionnement moral et intellectuel, l'âme a su se détacher constamment de la tyrannie de la matière périssable, et atteindre aux hauteurs sublimes de la pensée de Dieu et du monde des esprits, alors seulement elle a mérité la vie éternelle; et, loin de périr avec le corps, elle entre dans la sphère lumineuse des intelligences. C'est là le *monde futur* du Talmud, qui commence immédiatement après la mort

1. L'Evangile ne comprend pas autrement l'eschatologie.

de l'individu ; cette béatitude est la récompense des vertus du juste. L'âme du pécheur, au contraire, est soumise à l'anéantissement, et c'est là sa punition, parce qu'elle n'a pas su acquérir l'immortalité. Maïmonide donne cette doctrine comme talmudique [1].

Quant à la résurrection des corps, elle ne pouvait trouver place dans ses théories ; il l'admettait cependant, mais sans y appuyer et comme par complaisance, parce qu'elle se trouve affirmée dans quelques écrits bibliques et aussi dans le Talmud. Maïmonide sépare complétement de cet ordre d'idées l'époque messianique, qui selon lui ne doit être qu'une renaissance politique amenée par le cours naturel des événements et dégagée de tout caractère merveilleux. Un descendant de la famille de David se révélera au moment propice. Son exemple ramènera tous les Israélites à une vie exemplaire, profondément religieuse. Cet homme distingué, après des

1. *Hilchot Teschoubah* (VIII).

luttes couronnées par la victoire, conduira tous ses frères en Palestine, y fondera un nouvel empire juif et appellera toutes les nations au culte du Dieu unique et saint. A cette époque bénie, il n'y aura plus ni différends, ni guerre, ni passions violentes; l'humanité, vivant dans une heureuse abondance, ignorant la soif du gain et des jouissances matérielles, s'adonnera librement à la pratique des hautes vertus et dirigera ses pensées vers la connaissance de Dieu. Cependant le cours ordinaire des choses ne sera point interrompu. Si les prophètes ont dit que la brebis reposera près du lion, ce n'est là qu'un langage parabolique, une image de la paix profonde dans laquelle vivront les hommes, protégés par la seule autorité des lois [1].

Maïmonide, chaque fois que le sujet le lui permet, place la science sur le même rang que les enseignements talmudiques. Il ne fait aucune

1. *Hilchot Melachim*, XI, XII.

difficulté de se mettre au-dessus de certaines maximes talmudiques qui heurtent trop directement ses convictions philosophiques, notamment dans les questions qui touchent au mysticisme, à la magie ou autres idées superstitieuses. Il avait pour principe qu'il faut se laisser guider par le bon sens : « Nous avons des yeux pour voir, » dit-il [1]. Il avait pénétré le judaïsme halachique du souffle de l'esprit et de la science; il introduisit la simplicité dans l'étude des matières talmudiques; il était profondément antipathique à l'esprit des Tossafistes, qui se perdaient dans des développements et dans des recherches sur la forme et sur des détails sans aucune importance. « Si je l'avais pu, dit-il dans son *Traité de la résurrection* [2], j'aurais résumé toute la matière du Talmud en un seul chapitre. »

Le but du Mischné Thora de Maïmonide était en effet de simplifier la connaissance du

1. *Collection épistolaire*, p. 9 b.
2. Page 103 b.

judaïsme biblique et talmudique, car les deux n'en formaient qu'un pour lui. Il voulait élaguer ce qui était obscur, superflu, défectueux dans l'étude du Talmud : son travail devait résumer et remplacer tout ce qui avait été fait précédemment, et se substituer surtout aux interminables et fastidieuses discussions halachiques. Il fait clairement entendre que son ouvrage doit, sinon faire totalement abandonner le Talmud, du moins offrir la possibilité de s'en passer [1].

Il écrivit donc son livre dans le facile idiome néo-hébraïque de la Mischnah, afin de le rendre accessible à tous, et de propager rapidement la connaissance plus exacte de la Loi et du judaïsme en général [2].

En agissant ainsi, cet homme illustre se séparait de l'opinion rabbinique de son temps; selon cette école, le Talmud avait une impor-

1. Introduction au *Mischné Thora* et au S. *ha-Mitzvoth*. Dans sa lettre à Pinéhas d'Alexandrie, Maïmonide s'efforce (ib. 18 b.) d'atténuer l'expression de cette pensée.

2. Introduction au S. *ha-Mitzvoth*.

tance égale à celle de la Bible, et il fallait soigneusement en étudier le texte comme celui des livres divins. Préoccupé de ramener les faits de détail à des principes généraux et logiques, Maïmonide fut nécessairement entraîné à abandonner la méthode rabbinique pour suivre une direction propre et nouvelle.

Il est un point décisif surtout où il se mit au-dessus du Talmud.

Ayant à exposer le judaïsme dans l'ensemble de ses prescriptions et à définir nettement le rapport entre les parties bibliques et les parties talmudiques, il devait rigoureusement fixer ce qui appartenait à la Bible ou au Talmud. Il ne fit pas cette distinction de sa propre autorité, mais à l'exemple du Talmud lui-même. Or, suivant les docteurs, le judaïsme biblique comprend 248 commandements positifs et 365 commandements négatifs; Maïmonide s'appliqua donc à établir et à démontrer quelles étaient ces prescriptions et ces défenses. Ses devanciers en ce point,

Simon du Caire et les poëtes liturgiques, en indiquant la même énumération, y avaient fait entrer, de leur autorité privée, bien des lois purement talmudiques (rabbiniques). Pour redresser ces erreurs, Maïmonide écrivit, en forme de supplément à son code, *le Livre des lois* (en arabe, *Kitab Ascharîyah*, en hébreu, *Séfer ha-Mitzvoth*)[1].

Dans ce travail, il maintint le principe déjà posé dans le *Mischné Thora*, qu'il ne faut pas considérer comme biblique tout ce que le Talmud donne comme tel, en le déduisant du texte selon les treize règles posées par Rabbi Ismaël; mais seulement ce qui est reconnu tel par une tradition unanime, incontestée : toute divergence d'opinions sur un pareil sujet était pour lui une preuve qu'il y avait là, non pas tradition réelle, mais simple prescription due aux scribes, *Dibré Soferim*, et appuyée sur un passage des

1. Traduit en hébreu par Samuel Ibn-Tibbon, et imprimé pour la première fois en 1515, à Constantinople.

saintes Écritures. La nature des vraies lois traditionnelles, selon lui, ne comportait point une divergence d'opinions qui implique l'oubli. Pourquoi le législateur sacré, qui a donné des lois écrites, aurait-il classé parmi les lois orales quelques-unes dont la mémoire eût pu s'effacer?

Maïmonide réduisit donc considérablement le nombre des lois orales acceptées comme bibliques. Déjà, dans son code, il avait accordé à chaque tribunal religieux le droit de ne pas reconnaître une loi déduite d'un verset biblique par un tribunal antérieur. Les recherches sur les Écritures, même au sujet de prescriptions positives, étaient libres, pourvu qu'elles ne fussent pas en contradiction avec une tradition talmudique claire et incontestée [1].

Il est indubitable qu'en posant un axiome

[1] *Hilchot Mamrim*, II, 1. *Sefer ha-Mitzvoth*, règl. 2. *Collection épistolaire*, 22 *a*. *Collection d'avis*, n. 144, et *Introduction à la Mischnah*. Pour les objections contre cette opinion, conf. Yaïr Chayim Bachrach, *Chavot Yaïr*, n. 192.

aussi hardi, Maïmonide s'inspirait des idées caraïtes contre la tradition. Il leur concédait ainsi, sans en avoir bien nettement conscience, un point important, savoir : qu'une véritable tradition doit se transmettre dans toute sa pureté d'une génération à l'autre, et ne peut supporter aucune contradiction, aucun doute. Il n'en crut pas moins être demeuré complétement sur le terrain talmudique. En général, Maïmonide pensait n'avoir que très-rarement introduit ses propres idées dans le *Mischné Thora :* tout, selon lui, y était fondé sur des sources talmudiques ou des documents qui s'y rattachent ; il exprima même plus tard, dans sa correspondance, le regret de ne pas avoir indiqué ces sources, au moins sommairement[1].

La théorie de Maïmonide, appliquée rigoureusement, était certes faite pour ébranler ce même judaïsme talmudique, qu'en pratique l'auteur plaçait au-dessus de tout. Les maîtres

1. *Collection épistolaire*, p. 20 et s.

du Talmud étaient pour lui des autorités légales, et il les mettait au premier rang après les prophètes; ils formaient l'idéal qu'on devait imiter pour atteindre la perfection morale et religieuse. Leurs prescriptions, leurs décisions, ne fussent-elles que préventives, ne peuvent être négligées que dans les cas prévus par le Talmud lui-même; nul n'a le droit de s'écarter des lois rabbiniques, émanant d'une autorité religieuse qui représentait pour ainsi dire la nation juive (Bet-Din), et confirmées d'avance par les saintes Écritures[1]; de sorte que, au point de vue pratique de l'observance, la distinction entre les lois bibliques et les lois talmudiques perdait toute importance.

Maïmonide conforma strictement sa vie à ses principes, et fut un rigide observateur des lois rabbiniques. Il raconte que, pour obéir à la prescription du Talmud, il écrivit de sa propre main un exemplaire des livres de Moïse

1.-*Hilchot Mamrin.*

sur un rouleau, et que, la veille de l'anniversaire de la destruction du Temple, il ne consommait que du pain et de l'eau[1]. Si nous en croyons son petit-fils, Maïmonide se reprochait même d'avoir, contrairement à la décision talmudique, demeuré en Égypte, séjour interdit aux enfants d'Israël.

Il ne connaissait rien au-dessus du *Talmid chacham*, c'est-à-dire du sage qui s'occupe de l'étude du Talmud; il le fut lui-même dans le sens le plus étendu du mot, et à ce titre il menait une existence de travail, de dévouement et d'oubli de soi-même.

On ne peut s'empêcher de remarquer l'espèce de contradiction qui existe entre les opinions si hardies de Maïmonide à l'endroit du Talmud et son respect scrupuleux pour les prescriptions de ce même livre. Le caractère de ce grand homme est au-dessus du soupçon d'hypocrisie; on ne peut voir là que l'illusion

1. *Hilchoth Sefer Thora*, IX, 10. *Hilch. Taaniyoth*, V, 9.

d'un esprit religieux intimement convaincu du mérite supérieur des doctrines talmudiques, qu'abstraction faite de leur valeur légale, il croyait éminemment propres à conduire l'homme au plus haut degré de perfection morale et religieuse.

Maïmonide, par son code, a sans doute donné au judaïsme rabbinique un solide point d'appui; d'un autre côté, il l'a immobilisé. Il a changé en lois immuables bien des points, sujets à interprétation selon le Talmud. De même qu'il a introduit dans le judaïsme des articles de foi, restreignant ainsi la liberté de penser, de même il a enlevé à la religion le mouvement, grâce à la codification définitive de ses lois. Négligeant totalement les circonstances d'où étaient sorties les décisions talmudiques, il les rendait obligatoires pour tous les temps. Il fut par là beaucoup plus rigoureux que les Tossafistes français, qui osaient atténuer les sévérités d'une loi talmudique, en établissant qu'elle n'était pas applicable à une époque et dans des

conditions nouvelles. Il est heureux que le code de Maïmonide ne soit pas parvenu, comme on pouvait le croire d'abord, à éliminer le Talmud du cercle des académies, des administrations et des tribunaux juifs; en dépit de sa richesse en idées et de sa méthode toute scientifique, ce livre aurait conduit le judaïsme dans l'impasse funeste de l'immobilité.

CHAPITRE XII

MAÏMONIDE

(*Suite*)

— 1180-1205 —

Le code de Maïmonide et son influence. — Ses ennemis. — Joseph Ibn-Aknin. — Maïmonide médecin de la cour d'Égypte. — Une colonie juive à Jérusalem. — Les attaques de Samuel b. Ali contre Maïmonide. — Le *Guide des Égarés*. — Le traité sur la Résurrection. — Maïmonide et les communautés de Provence. — Sa Macrobiotique. — Sa mort.

La publication du Code de Maïmonide produisit un effet prodigieux : multiplié par de nombreuses copies, le nouveau livre se répandit avec une grande rapidité dans le sud de l'Europe, en Afrique et dans l'Orient; dix ans après, il avait pénétré, comme le dit l'auteur, dans toutes les parties du monde connu[1]. Sa

1. *Epître* à la communauté de Marseille, collection épistolaire 5 *b*, à Samuel b. Ali, id. 38 *b* ; à Joseph b. Aknin, id. 15 *a* ; et dans l'épître complète (*Birchat Abraham*, éd. Goldberg, Lyk, 1860), Introduction, feuillet 3 *a*. Voir aussi Ibn-Yachia, *Schalschéleth*, 10, 32.

forme concise, méthodique, si superieure au chaos des écrits et commentaires talmudiques connus, eût suffi pour en assurer le succès. Parmi les savants d'Espagne, nous apprend un auteur contemporain, Scheschet Benvenista[1], ce fut un véritable événement : « Avant l'apparition de ce livre, dit-il, on ne savait guère formuler les résultats des longues et fastidieuses discussions du Talmud et d'Alfassi ; le Code de Maïmonide, avec sa langue simple, son ordonnance admirable, fit la lumière aux yeux de tous; la haute moralité que respire l'ouvrage ne fit qu'ajouter à son prestige ; chacun l'étudiait, le copiait, s'en pénétrait ; on apprit à juger les questions et à contrôler les décisions des juges, chose inconnue jusqu'alors. »

Les résultats furent partout semblables, même en Orient, où les études talmudiques étaient plus fortes qu'ailleurs. Le Code de Maïmonide acquit bientôt une grande

1. Epître aux savants de Lunel ; le manuscrit appartient à M. Carmoly.

autorité; on le considéra comme le livre fondamental de la religion juive, comme une Bible et un Talmud nouveaux. Quant au maître lui-même, on lui voua une véritable vénération, autant pour sa science que pour sa vie pure et exemplaire. On lui prodigua les épithètes les plus flatteuses; on l'appela la « Lumière d'Israël », le « Guide des rabbins »; sa renommée pénétra jusque dans l'extrême Orient; bientôt, éclipsant toutes les célébrités juives contemporaines, il devint une autorité universellement reconnue, et les hommes les plus savants demandaient et acceptaient ses enseignements et ses décisions.

Il faudrait peu connaître le cœur humain pour croire qu'il n'y eût point quelques voix discordantes au milieu de ce concert général d'admiration. Ces adversaires, peu nombreux d'abord, étaient surtout un certain nombre de rabbins ou de savants pour qui leur connaissance routinière et superficielle du Talmud consti-

tuait la science universelle; l'œuvre de Maïmonide leur enlevait d'un seul coup cette vaniteuse illusion, et c'est ce qu'ils ne pouvaient lui pardonner.

Au Caire, ces talmudistes de la vieille roche ne daignèrent même pas lire le Code de Maïmonide; d'autres récusaient l'auteur parce que, selon eux, à Bagdad seulement on pouvait acquérir la véritable compétence en pareille matière, etc.[1].

A la tête de tous ces esprits étroits et jaloux se trouvait le gaon de Bagdad. Cet homme, orgueilleux de son titre, entouré d'un véritable appareil de despote oriental, suivi de nombreux disciples, formait le contraste le plus frappant avec Maïmonide, toujours simple, toujours modeste au milieu des témoignages d'une admiration presque universelle. Le savant auteur du Code ne daigna pas répondre aux attaques sourdes et haineuses de ses ennemis. Ajoutons

1. Epître à Joseph Ibn-Aknin.

cependant qu'il eut quelques adversaires plus dignes ou plus sincères : les hommes qui avaient compris combien le judaïsme talmudique, tel que le concevait ce maître, s'éloignait de la tradition, et qui voyaient là des germes d'hérésie et des dangers pour la foi. Quant à la masse, comme toujours, elle s'émut pour des questions de détail et tout à fait secondaires.

À Alexandrie même, il y eut une véritable émeute parmi le populaire, au sujet d'une opinion du Code sur l'inutilité de certaines ablutions; les plus exaltés, suivant une inspiration absurde, et par conséquent de tous les temps, menacèrent de dénoncer Maïmonide aux autorités mahométanes, comme novateur en matière de foi. Un Provençal établi à Alexandrie écrivit même à ce sujet une lettre à Maïmonide, et lui exposa les griefs formulés contre son Code. On lui reprochait entre autres de ne point citer ses autorités, de rendre superflue l'étude du Talmud, etc.

Maïmonide répondit avec un calme et une

patience inaltérables à ces accusations, tantôt injustes, tantôt passionnées [1]. Et cependant, en ce moment même, la fatalité semblait s'acharner contre lui : la maladie, les revers de fortune, la mort des siens, vinrent successivement le frapper. Tant de coups cruels l'eussent accablé, si une âme comme la sienne n'eût été au-dessus des atteintes du sort.

Cependant il vit luire des jours meilleurs vers 1185. Après la perte de sa première femme, il s'était remarié avec la sœur d'Aboulmaalé, personnage attaché à la cour. Elle lui donna un fils, Abraham, qui devint sa joie et son orgueil. C'est à cette époque que vint à lui celui qui devait être son disciple préféré, son fils selon l'esprit : Joseph b. Yehouda Ibn-Aknin [2], né à Ceuta, Mahométan en appa-

1. Epître à Pinéhas, *Collection épistolaire*, 17 *b* et s.

2. Né vers 1160, mort en 1226 ; en arabe Aboulhadjadj Youssouf Ibn-Yachia Ibn-Schimoun Alsabli Almaghrebi. Conf. l'excellente monographie de Munk : *Notice sur Joseph b. Yehouda*, ainsi qu'Ersch et Gruber, *Realencyclopædie*, B, 32 sub voce ; sur la date de la naissance d'Abraham Maïmouni, voy. *Meor Enayim* c. 25 fin, cité par Rossi.

rence, mais élevé secrètement comme Juif, et venu à Alexandrie pour pouvoir vivre selon sa vraie foi.

Maïmonide avait été médecin pendant vingt ans avant d'obtenir quelque réputation. Le vizir de Saladin, Alfadhel [1], qui avait su apprécier ses mérites, le fit placer sur la liste des médecins du sultan. Dès ce moment, sa clientèle augmenta à un tel point que la médecine l'obligea de négliger en partie ses autres travaux. Il faut dire cependant qu'il se distingua plutôt par sa connaissance des travaux médicaux antérieurs que par son habileté pratique. Traitant la médecine comme les matières talmudiques, il se dirigeait d'après les autorités reconnues, sans se permettre des expériences ou des méthodes nou-

1. Ainsi le dit expressément un contemporain, Alkifti, *Tarich Alchoukamah*, cité par Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana*, I, 296, texte 294. Mais c'est à tort qu'on a avancé qu'il fut en réalité médecin de Saladin; ce prince était toujours en guerre, loin d'Alexandrie. La lettre de Maïmonide à Ibn-Aknin, Munk, 24, 29, permet d'établir à peu près l'époque où il acqui quelque renom dans l'ar uérir.

velles [1]. Mais en même temps il coordonna, simplifia et élucida les matériaux existants, ici comme dans ses autres travaux : car il composa un code de médecine, de même qu'il avait rédigé un code de législation religieuse. A ce titre, sa réputation fut très-grande, et il eut de nombreux admirateurs. S'il faut en croire Alkifti, écrivain du temps, Richard Cœur-de-Lion, lors de sa croisade en Palestine, voulut l'attacher à sa personne comme médecin : Maïmonide refusa cette proposition [2].

On se rappelle cet Aboul-Arab Ibn-Moïscha, poëte et théologien arabe, qui avait autrefois

1. Voici ce qu'il dit dans son épître à Ibn-Aknin, traduction Munk (l. c. 31) : « Car tu sais combien cet art est long et difficile pour celui qui a de la religion et de l'exactitude, et qui ne veut rien dire qu'il ne puisse appuyer d'un argument, et sans savoir où cela a été dit et de quelle manière on peut le démontrer. » Alkifti lui conteste toute espèce de talent comme médecin, Ibn-Abi Osaïbiya l'élève aux nues : la vérité est qu'il fut bien plus théoricien que praticien.

2. Alkifti s'exprime ainsi : Et Francorum regis Ascaloniæ ipsum (M.) maxime optantis medicus electus est, quod tamen munus et honorem omnino recusavit. Ce מלך אלפרנג בעסקלאן ne peut désigner d'autre prince que Richard ; c'est lui qui rebâtit Ascalon et en fit la base des opérations militaires contre Jérusalem (Weill, *les Califes*, III, 423).

protégé Maïmonide en Arabie. Les événements amenèrent cet homme en Égypte, vers l'année 1187. Il fut fort surpris de voir à la tête de la communauté juive l'homme qu'il avait connu autrefois comme musulman. Il l'accusa publiquement d'apostasie, crime qui était alors puni de mort. Le vizir et grand juge Alfadhel, devant qui parut Maïmonide, l'acquitta en déclarant qu'une foi imposée n'avait aucune valeur. La bienveillance du ministre pour son protégé ne s'arrêta pas là. Maïmonide fut bientôt nommé chef (*Reïs*[1], *Naguid*) de toutes les communautés égyptiennes, dignité qui fut transmise à son fils et à son petit-fils.

Maïmonide, toujours dévoué à ses coreligionnaires, employa son influence à améliorer leur situation partout où il le pouvait. Son intervention ne contribua pas peu à adoucir le sort des Juifs de l'Yémen ; c'est grâce à son inspira-

1. Tous les auteurs arabes qui s'occupent de Maïmonide lui donnent le titre de *Reïs*.

tion aussi, sans doute, que Saladin permit aux Juifs de rentrer dans Jérusalem, qu'il venait de reprendre aux chrétiens [1].

Maïmonide se montra moins bienveillant pour les Caraïtes ; il favorisa les Rabbanites au détriment des premiers, dont il parvint, à sa grande satisfaction, à ramener quelques-uns au talmudisme [2].

La réputation toujours croissante de Maïmonide n'était pas faite pour apaiser la jalousie du présomptueux chef de l'école de Bagdad, Samuel b. Ali. Il chercha à soulever l'opinion contre ce rival qui l'éclipsait, et trouva des partisans complaisants qui ne craignirent pas de répandre d'adroites calomnies contre le docteur de Fostat [3]. Ils lui reprochèrent surtout de ne pas être un adhérent sincère du

1. 1187. Voyez Charizi, *Tachkemoni*, porte 29.
2. Nachmani, Grande Epitre aux rabbins français.
3. Collections épistolaires p. 16 a, reproduites par *Goldberg*, introduction au *Birkat Abraham*, f. 4 a. Epître à Joseph Ibn-Djabar dans *Chemda Guenouza* d'Edelmann, p. 6, et dans Eliézer Tunensis, *Taam Zekénim*, p. 76.

Talmud. A force de recherches, ils finirent par découvrir quelques erreurs dans son commentaire sur la Mischnah, œuvre de sa jeunesse; et ils s'en prévalurent pour déclarer que Maïmonide ne connaissait pas suffisamment la matière et ne méritait aucune attention.

Bientôt ces malveillants trouvèrent un nouveau motif pour continuer leurs attaques aussi passionnées que méprisables. Plusieurs rabbins, à Damas et dans l'Yémen, qui avaient adopté les principes de Maïmonide, en tiraient des conséquences que lui-même n'aurait pas admises. Comme il n'avait guère insisté sur la résurrection, ses disciples enseignaient que le corps est soumis à la destruction complète, et que l'âme seule s'élève à la vie spirituelle : c'était s'en prendre aux textes précis du Talmud. On engagea Maïmonide à s'exprimer nettement sur ce sujet; il le fit sans ambages et en maintenant avec fermeté l'opinion qu'il avait émise sur ce point délicat. Samuel b. Ali trouva encore moyen d'attaquer

Maïmonide sur le terrain talmudique à propos d'autres questions [1]; il fut secondé dans ces agressions fanatiques par un autre talmudiste des plus exagérés, Mar-Zacharia d'Alep, jaloux de la renommée d'Ibn-Aknin, l'élève favori du grand docteur, et même par les deux exilarques de ce temps.

A toutes ces violences, Maïmonide n'opposa que le silence et l'impassibilité.

Ennemi des luttes et des discussions talmudiques et autres, il détourna son élève Ibn-Aknin du projet qu'avait conçu celui-ci d'ouvrir à Bagdad même une école et d'élever enseignement contre enseignement. Malgré sa correspondance étendue, malgré la pratique continue de la médecine, Maïmonide trouva le temps de terminer, vers 1190 [2], sa principale œuvre de philosophie religieuse, le

1. Voyez la Collection épistolaire, p. 36-40. Les lettres sur ce sujet furent écrites avant le *Traité sur la résurrection* (suivant la lettre à Joseph Ibn-Djabar), c'est-à-dire avant 1190, mais après les faits rapportés dans ce *Traité*, soit après 1188. Voyez aussi la même lettre à Joseph Ibn-Djabar.

2. On voit dans l'Epître à Ibn-Aknin, de 1139, que le *Moreh*

célèbre *Guide des Égarés* (Moreh Nebouchim, en arabe Dalalat al-Haïrin).

Ce livre a une grande importance non-seulement au point de vue particulier du judaïsme, mais aussi pour l'histoire générale de la philosophie du moyen âge. Il forme le point culminant des travaux du maître, qui y aborde les plus grands problèmes moraux qu'ait agités l'esprit humain. L'existence d'un monde supérieur, le but de la création, les imperfections et les maux de la vie terrestre, telles sont les questions qu'il cherche à résoudre; en même temps, il combat les doutes qu'un penseur israélite peut concevoir sur la vérité de sa religion.

Il appartenait à cet esprit vigoureusement trempé, toujours occupé de la grande pensée de l'humanité, de devenir le guide des âmes égarées ou chancelantes. La forme de ce li-

n'était pas encore terminé, mais il le cite dans le *Traité de la résurrection*, qui date de 1191. La remarquable traduction française de Munk, *Guide des Égarés*, Paris, 1856-1866, d'après l'original arabe, a facilité beaucoup l'intelligence de ce livre.

vre si remarquable ne paraît pas tout d'abord être celle d'une œuvre composée sur un plan d'ensemble. S'adressant à son élève favori, l'auteur traite séparément différents points importants, en essayant de dissiper les doutes et les inquiétudes qu'ils ont inspirés à celui-ci; cette méthode était nécessaire pour bien faire saisir le système de la philosophie générale, la place qu'y occupe le judaïsme, et pour exposer nettement les rapports mutuels de ces doctrines; d'ailleurs, les chapitres successifs, quoique indépendants les uns des autres, n'en forment pas moins un tout complet.

Pour Maïmonide, nous l'avons dit, la philosophie d'Aristote, telle que l'avait développée le mahométan Ibn-Sina, était une vérité aussi bien que le judaïsme. Tous deux enseignent un Dieu, maître de l'univers; tous deux placent la perfection humaine dans la connaissance de l'Être suprême. Or, si le but de la philosophie et de la foi est le même, elles doivent avoir de nombreuses analogies, tout

en suivant chacune un chemin différent pour arriver au même résultat. Procédant toutes deux de l'esprit divin, la religion et la philosophie ne sauraient être en contradiction. La vérité révélée directement doit être en harmonie avec celle qui naît dans la pensée humaine, reflet de la Divinité; de même aussi les manifestations de la pensée se retrouvent dans la révélation.

Conformément à ce système, Maïmonide admettait qu'à côté de la révélation écrite du Pentateuque, Moïse avait aussi reçu des inspirations et des enseignements philosophiques; cette seconde tradition s'était perdue plus tard, aux époques de troubles et de malheurs. Mais on en retrouve des traces, dit l'auteur du *Guide*, dans les paroles de certains prophètes et les sentences des aggadistes[1].

Maïmonide, on le voit, pour fonder sa philosophie religieuse, revenait à la pensée de

[1] *Moreh*, I, 71; II, 11.

Saadia, savoir : que le judaïsme est en harmonie avec la philosophie, et la reconnaît comme arbitre suprême dans les questions concernant la Divinité, à l'opposé de Yehoudah Halévi, qui exclut du judaïsme les études spéculatives. Mais le système de Maïmonide est plus complet, plus mûri que celui du premier maître. Il ne se contente pas de semblants de preuves, de probabilités; il creuse profondément la pensée et ne se prononce qu'à bon escient.

Quel que soit son respect pour Aristote, Maïmonide n'accepte ses principes qu'après un examen sérieux et approfondi, rejetant ceux qui ne lui paraissent avoir d'autre valeur que celle d'une opinion individuelle. Dans l'exposition de l'essence du judaïsme, il s'écarte souvent du chef de l'École, et crée pour ainsi dire une philosophie nouvelle, bien que fortement imprégnée des pensées d'Aristote. Ici, il cherche à coordonner et à prouver les vérités métaphysiques déjà développées dans

ses deux ouvrages antérieurs, le Mischné-Torah et le Commentaire sur la Mischnah.

Maïmonide admet avant tout et nécessairement l'existence d'un être, cause première de l'univers, qui dirige le mouvement des sphères et du monde inférieur; être immuable, incorporel, esprit infini, éternel, dont la pensée vivifiante règle, ordonne et conserve toutes choses. Malgré la perfection de son essence, on ne peut lui accorder d'attributs, parce que tout attribut dans le sens humain porterait atteinte à l'idée d'unité et d'immutabilité. A peine est-il permis de dire de la Divinité qu'elle agit indéfiniment : l'action, la tendance vers un but quelconque implique une imperfection à corriger; or, la Divinité est l'essence par excellence, et la perfection même. Néanmoins, comme elle possède nécessairement l'existence et la puissance créatrice, il faut aussi lui accorder la toute-sagesse et la volonté libre; seulement, loin d'être des facultés distinctes comme chez l'homme, elles ne

peuvent se concevoir que comme parties intégrantes de la Divinité.

L'univers, pour Maïmonide, est un ensemble défini, composé de sphères successives, et né de la pensée divine. Tout y est réglé, ordonné et conservé par cette même puissance. La philosophie grecque admet l'éternité de la matière, mais elle ne l'a point prouvée, ni réfuté les sérieuses objections que rencontre cette idée. Il est bien plus rationnel d'admettre avec le judaïsme, que le monde a eu un commencement, et qu'il a été appelé par Dieu à l'existence. Sans doute, ce fait n'est pas mieux établi que le système précédent; mais il a l'avantage de laisser à Dieu la plénitude de sa volonté, tandis que la philosophie grecque lui impose fatalement la mise en ordre d'un chaos préexistant.

Cet univers créé se compose d'une suite d'êtres de différents degrés. Immédiatement après Dieu se placent les *esprits purs*, formes dégagées de toute matière. La philosophie

arrive à prouver qu'ils doivent nécessairement exister, parce que bien des phénomènes ne s'expliquent logiquement que par leur intervention : ce sont les *anges.* Maïmonide incline à admettre quatre anges ou groupes d'anges correspondant aux quatre éléments du monde inférieur. Ils diffèrent entre eux et forment une échelle, descendant de l'ange supérieur à l'ange inférieur. Il faut admettre parmi eux l'ange de l'intellect actif, ***l'esprit du monde*** agissant (νοῦς ποιητικός, ***Séchel ha-Poel***), c'est le Prince du monde (Sarha-Olam), dont il est question dans le Midrasch. Son action ne se manifeste que dans les êtres du degré inférieur.

Aux esprits purs succèdent les êtres composés de matière et de forme, mais qui sont d'une nature plus relevée, éthérée. Ce sont le ciel, les astres, se mouvant éternellement selon les mêmes lois, sans être sujets aux transformations successives de la naissance et de la mort; on peut les grouper en quatre sphères :

les étoiles fixes, les planètes, le soleil et la lune. Ces sphères célestes sont douées de la vie et de la faculté de penser.

Au-dessous de la sphère lunaire se trouve une classe d'êtres composés d'une matière plus grossière, susceptibles de forme et de mouvement, mais incapables de conserver indéfiniment cette forme, et soumis à de constantes transformations, c'est-à-dire à la naissance et à la mort. C'est le monde des quatre éléments, disposé également en autant de sphères successives. Sous l'influence des astres se dégagent et se forment les minéraux inanimés, la plante douée de vie, l'animal doué de volonté, et au-dessus d'eux l'homme, doué de pensée.

Comment Dieu agit-il sur ce monde aux formes et aux degrés si divers? Immuable dans sa perfection, il ne saurait produire les transformations par une action immédiate. Ce n'est donc pas Dieu qui met en mouvement les sphères célestes animées, cause et origine des continuelles modifications des existences

terrestres; ce sont les corps célestes qui, dans leurs ardentes aspirations vers la lumière divine, tournent autour d'elle; de là, les évolutions du monde sublunaire. Les astres d'un rang inférieur ne gravitent que vers les esprits purs ou les anges, comme les autres vers Dieu, cause première, mais médiate, du mouvement de l'univers.

Maïmonide trouvait dans la Bible et chez les aggadistes de nombreuses allusions à cette théorie cosmogonique, empruntée en grande partie à Aristote. L'Écriture sainte, pensait-il, n'en a pas parlé plus explicitement, parce que ces hautes vérités, inaccessibles au vulgaire et bientôt altérées, auraient donné lieu aux plus grossières méprises. Selon lui, les « mystères des Écritures » (Sithré Tora), contenus notamment dans le chapitre de la création *(Maassé Beréschit)* et dans les visions d'Ezéchiel relatives au char du trône céleste *(Maassé Merkaba)*, n'étaient autre chose que ces mêmes théories; elles furent transmises

aux seuls initiés; les prophètes et les aggadistes, s'adressant à la foule ignorante, ne parlaient de ces mêmes mystères que par images et paraboles.

Il serait oiseux aujourd'hui de s'arrêter à l'appréciation de ces théories. Disons seulement que Maïmonide a su y rattacher des pensées véritablement élevées sur l'homme et ses destinées.

Dieu, étant la perfection et la souveraine bonté, ne peut avoir créé qu'un univers essentiellement bon et répondant parfaitement à l'idée créatrice. Le mal sans doute existe dans ce bas monde, mais il vient de la grossièreté de la matière, incapable de s'assimiler le bien qui est d'origine divine. Souvent l'homme est lui-même la cause du mal, et c'est à se vaincre qu'il doit aspirer. Dieu a mis dans l'âme la faculté de comprendre, le désir de s'instruire; si elle suit ce penchant, elle peut arriver à la vérité et à une vie méritoire. L'homme est donc capable de triom-

pher des barrières que semble lui créer la matière, et de monter au rang des esprits. C'est ainsi qu'il s'élève au-dessus des êtres terrestres, atteint à l'immortalité des esprits purs et s'unit finalement à l'Esprit universel du monde.

Cette faculté de parvenir aux degrés supérieurs est l'apanage de l'homme et l'une des conséquences de son libre arbitre, qui n'est pas incompatible avec la prescience divine, le caractère des attributs divins étant complétement différent de celui des facultés humaines.

L'âme, par son activité morale, peut conquérir l'*immortalité*, et aussi l'attention toute spéciale de la *providence divine*. Cette providence ne s'étend que sur les êtres durables, permanents; dans le monde des quatre éléments, elle veille à la conservation de celles des espèces qui, par leur forme et par leur but final, sont de nature spirituelle. Si donc l'homme, s'élevant au-dessus de la matière, atteint le rang d'esprit, la protection divine lui

est nécessairement acquise. Dans le sens opposé, il se sera attiré la plus grande peine, si chez lui le péché a étouffé l'esprit sous les appétits de la matière.

Un but plus grand est encore accessible à l'homme, c'est le don de la prophétie : il l'obtient en élevant constamment sa raison vers le Créateur. Cette effusion de la pensée divine sur l'imagination humaine se manifeste surtout pendant le sommeil ou un état analogue, lorsque, grâce au ralentissement des fonctions animales, l'âme est plus accessible aux influences d'en haut. Toutes les visions des prophètes se sont produites dans une sorte de rêve. Les récits de la Bible relatifs aux faits et gestes des voyants doivent être pris, non pour des faits réels, mais comme des événements intimes de l'âme, comme des spectacles perçus par l'imagination. C'est ce qui explique bien des récits merveilleux de la Bible et les locutions hyperboliques des prophètes.

Sans doute Dieu, qui a créé les lois de la

nature, peut aussi les suspendre, mais momentanément seulement, comme dans les miracles de Moïse; encore faut-il en limiter le nombre autant que possible. D'ailleurs, ce n'est pas le miracle qui confirme le dire des voyants, mais l'accomplissement de leurs prédictions.

Le plus grand des prophètes fut Moïse, qui apporta au monde une loi si importante pour l'humanité. Il posséda toutes les qualités prophétiques au plus haut degré, parce que son âme avait su se détacher de tous les liens terrestres; il s'était élevé au rang des *esprits purs*, recevant directement la révélation, sans vision et dans tous les temps. Il pénétra ainsi jusqu'à l'essence de la vérité, et rapporta à son peuple ce qu'il avait vu : c'est là la Loi, la Révélation [1].

Maïmonide ne pousse pas cette conception

1. Dans le *Moreh*, II, 35, Maïmonide, au sujet des perfections de Moïse, s'appuie sur son *Mischné-Torah* et son Commentaire de la Mischnah. Il indique les idées principales dans ce dernier ouvrage seulement. (Synhédrin, section Chélek).

de la révélation et de la prophétie jusqu'à ses dernières conséquences : il admet comme faits réels la révélation sur le Sinaï et la remise des deux Tables contenant le Décalogue, tout en cherchant à dépouiller ces deux épisodes de leur caractère matériel [1].

Cette loi ainsi révélée est unique, parfaite, et ne peut être ni abrogée, ni remplacée. Les prophètes mêmes n'ont rien annoncé de nouveau et n'ont fait que rappeler les Israélites à l'observance de la loi de Moïse. La Torah est donc vraie, divine, et les descendants d'Israël sont tenus de la conserver comme un héritage précieux. Le caractère divin de la Loi se manifeste, non-seulement par son origine, mais aussi par son contenu. Elle donne, à côté des préceptes et des commandements, des enseignements (dogmes) sur les questions les plus importantes pour l'homme. Ce double caractère la distingue de toutes les autres législations religieuses, politiques ou civiles. En outre, les

1. *Moreh*, II, 66. III, 33.

lois de la Torah ont toutes un but si élevé que rien n'y est arbitraire ni superflu. Elle tend à la fois à assurer le salut de l'âme et le bien-être du corps.

Maïmonide se fait fort de prouver que chacun des six cent treize commandements répond à un besoin ou à un but désirable, soit moral soit matériel, provoque le bien ou prévient le mal [1]. Certes, il ne faut pas étendre cette application aux moindres détails, dont beaucoup eussent pu être différents, sans nuire au résultat que poursuivait le législateur; mais ce but même ressort clairement de l'ensemble des prescriptions du Livre sacré [2].

Maïmonide range les divers devoirs imposés à l'Israélite, en quatorze groupes. Une grande partie d'entre eux sont destinés, selon lui, à combattre l'idolâtrie et les idées superstitieuses de magie, d'astrologie, et surtout la doctrine des Sabéens, amalgame de polythéisme

1. *Moreh,* II, 40. III, 27, 28, 31.
2. *Moreh,* III, 26.

oriental et de néoplatonisme corrompu. Ainsi il considère le culte des sacrifices comme une concession toute temporaire aux mœurs de l'époque. Les lois de pureté du Lévitique étaient faites pour éloigner le peuple du sanctuaire : une fréquentation excessive des lieux sacrés aurait pu diminuer le respect qu'ils devaient inspirer; les lois sur la nourriture concourent toutes à un but hygiénique; d'autres prescriptions tendent à combattre, à refréner les passions de la matière qui arrêtent l'essor de l'esprit; d'autres encore enseignent la charité, la protection des faibles. Certains récits du Livre saint, qui paraissent sans importance et même inopportuns, contiennent leur enseignement et ont leur raison d'être.

Chose remarquable ! Maïmonide, qui cherchait à expliquer d'une façon rationnelle non-seulement la parole biblique, mais parfois aussi les dictons aggadiques, a complétement négligé dans son travail[1] les expli-

1. *Moreh*, III, 32-50.

cations du Talmud et les motifs que ce livre attribue aux lois de Moïse. Il dit expressément « que ses recherches portent seulement sur les tendances les plus élevées de la Torah; mais qu'il n'y fait pas intervenir les doctrines du Talmud [1] », comme s'il séparait le judaïsme biblique du judaïsme talmudique.

C'était certainement une grande entreprise que de donner au judaïsme sa raison d'être et de l'élever à la hauteur de la philosophie contemporaine; la portée de cette œuvre fut immense. Pour les penseurs juifs du temps, la philosophie religieuse de Maïmonide devint réellement le *guide des égarés*. En effet, tous, comme Joseph ben Yehouda, l'élève favori du maître, se mouvaient dans un cercle fatal: ils réunissaient en eux, sans pouvoir les accorder, les opinions des disciples d'Aristote et les sentiments des sectateurs de Moïse. Maïmonide leur donna le trait-d'union qui manquait à leurs convictions, et leur fit voir sous un jour rationnel bien des

1. *Moreh*, III, 41.

faits bibliques et des données aggadiques, qui d'abord leur semblaient illogiques ou au moins insignifiants.

Quant aux générations postérieures, le *Moreh* eut pour elles les résultats les plus féconds. Le judaïsme, tel que le présentait Maïmonide, n'était plus un phénomène moral du passé, un système étrange, réduit à des pratiques toutes mécaniques; il devenait une vérité toujours vivante, vivifiante et en harmonie avec la conscience.

Aussi les penseurs juifs des temps ultérieurs procèdent-ils tous de Maïmonide; c'est chez lui qu'ils ont puisé leurs inspirations, parfois pour enchérir sur le maître, parfois aussi pour le combattre. C'est à Maïmonide que remonte la véritable résurrection du judaïsme. Quand, au XVIII[e] siècle, Mendelssohn rendit une nouvelle vigueur à la vieille religion presque éteinte, c'est le puissant esprit du *Guide des Égarés* qui animait le philosophe de Berlin.

Tel fut l'effet produit par le *Moreh*, qu'il fit

oublier aussitôt et pour assez longtemps tous les travaux analogues, depuis Saadia jusqu'à Ibn-Daoud. Son influence s'étendit bien loin, en dehors même de la sphère israélite, bien que l'auteur ne l'eût destiné qu'à ses coreligionnaires, et qu'il eût même prescrit d'écrire exclusivement en caractères hébreux son œuvre rédigée en langue arabe. Précaution inutile. Le livre fut bientôt répandu parmi les Arabes [1]; un Mahométan y ajouta même une préface en manière de commentaire, relatif aux preuves de l'existence de Dieu. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, les principaux créateurs de la scolastique chrétienne, apprirent dans Maïmonide à résoudre les contradictions entre la foi et la métaphysique.

Le système de Maïmonide rencontre cependant, il faut le dire, de sérieuses objections.

1. Lettre à Joseph ben Yehouda, citée par Munk, *Notice*, p. 23. Feu M. Munk a trouvé dans un manuscrit du XIII[e] siècle, un exemplaire du *Moreh*, en caractères arabes.

Imbu des idées de la philosophie contemporaine, il introduisit dans le judaïsme des éléments étrangers et même incompatibles avec cette croyance; au lieu du Dieu de la révélation, dont la Providence descend sur chaque individu, il plaça dans l'infini un être métaphysique sublime, mais froid, indifférent au sort de ses créatures, ayant à peine une personnalité, une volonté. N'admettant pas la révélation dans le sens littéral du fait historique, il fut obligé de faire de Moïse une sorte de demi-dieu, et tomba dans une contradiction flagrante pour expliquer la communication du Décalogue sur le Sinaï [1]. On peut ajouter que son idéal de l'homme pieux s'élève à une telle hauteur, qu'il est réalisable seulement pour quelques esprits d'élite, et qu'ainsi, selon lui, il y aura peu d'âmes capables d'arriver à l'immortalité. Enfin, le désir de mettre en harmonie certains versets des Écritures avec les données de la philosophie, le força à

1. *Moreh*, II, 33.

dénaturer le sens des textes ; il est vrai qu'il s'en défend et cherche à appuyer ses interprétations par des parallèles tirés de l'Écriture sainte, à l'exemple des anciens allégoristes d'Alexandrie, des aggadistes talmudiques et même de Saadia. Il n'en est pas moins certain que ces interprétations l'éloignent du sens naturel des mots et dépouillent la Bible de cette noble simplicité qui en fait le plus grand charme.

Ces défauts du système de Maïmonide, qu'il faut attribuer à l'esprit de l'époque, diminuent singulièrement la valeur de son œuvre, dont l'importance réside surtout dans l'impulsion qu'elle donna aux esprits.

Les contemporains de Maïmonide, et même son élève, Joseph ben Yehouda, comprirent que ce système n'était pas en harmonie complète avec le judaïsme. Un point de dogme, la résurrection des corps, rendit surtout ce désaccord sensible : Maïmonide n'en avait parlé qu'incidemment. De toutes parts on lui fit obser-

ver le peu d'importance qu'il avait accordé à cette question, après avoir insisté longuement sur l'immortalité de l'âme. Maïmonide répondit par un traité spécial sur la matière (*Maamar techiyat ha-mêtim*), écrit en arabe (1191) [1]. Il admet, dit-il, la résurrection des corps comme un miracle compatible avec l'idée d'un univers créé par une volonté supérieure. On sent un certain ton d'amertume dans cet écrit; Maïmonide se plaint d'avoir été mal compris.

Le *Guide* fit grande sensation parmi les savants mahométans; l'œuvre fut généralement condamnée à cause des opinions trop libres de l'auteur, et aussi à raison de ses appréciations de l'islamisme. Abdellatif, le représentant de l'idée orthodoxe mahométane, déclara l'ouvrage dangereux et subversif de toute idée religieuse [2].

Nulle part les idées de Maïmonide ne furent

1. Traduit en hébreu par Ibn-Tibbon, et souvent imprimé.
2. De Sacy, *Abdellatif*, p. 400.

acceptées avec autant d'empressement que dans les communautés du midi de la France. L'aisance des habitants, les libertés municipales et les premières tentatives de lutte contre l'Église, avaient éveillé dans cette contrée l'esprit de recherche. Ibn-Ezra, les Tibbonides et les Kimchi avaient répandu là dans un sol favorable les éléments de la civilisation juive. Concilier le judaïsme avec les résultats de la science était un problème ardu pour ces hommes : plus ils éprouvaient de peine à le résoudre, plus ils devaient s'attacher à étudier l'œuvre du sage, entreprise dans ce même but, et exécutée avec autant d'autorité que de talent. Savants profanes et talmudistes s'éprirent du même enthousiasme pour le profond penseur et le pieux croyant [1]. On le consultait sur toutes sortes de questions religieuses et philosophiques. Les savants de Lunel, présidés par Jonathan

1. Voy. Epître d'Ahron b. Meschoullam, *Taam Zekénim*, p. 67, et l'*Orient*, partie littéraire, 1843. Col. 140.

Cohen, le prièrent de leur envoyer son *Guide*.

Ces témoignages de respect et de considération durent consoler quelque peu Maïmonide dans les nouvelles vicissitudes qui étaient venues encore une fois l'accabler. Une grave maladie le retint au lit pendant une année entière; en même temps, il avait été atteint dans sa situation par la mort de Saladin, les rivalités entre les fils du prince et les désordres qui en furent la suite.

Alfadhel, fils aîné du sultan, finit par occuper sans contestation le trône de son père, en 1198. Ce prince, qui avait appris à connaître le mérite de Maïmonide, l'attacha à sa personne comme médecin ordinaire; Maïmonide s'acquitta de ses fonctions avec autant de science que de franchise et de fermeté. Il écrivit à l'usage d'Alfadhel un recueil de règles hygiéniques (Macrobiotique), où il ne ménageait pas les avertissements à ce

prince habitué à une vie d'excès et de voluptés [1].

La vénération que les communautés du midi de la France manifestaient pour Maïmonide, lui suscita un violent adversaire : c'était ce même Abraham b. David de Posquières, qui avait déjà malmené un autre savant, Zerachya Halévi, pour ses opinions. Abraham, qui était un profond talmudiste, passa le Mischné-Torah au creuset d'une critique impitoyable et hautaine. Il démontra que l'auteur avait mal compris bien des passages du Talmud et était arrivé à des conclusions erronées. Il lui reprocha d'avoir cherché, par son travail, à faire oublier beaucoup d'autorités talmudiques et surtout d'avoir introduit, d'une façon subreptice, des opinions philosophiques dans le judaïsme ; néanmoins, quelque amères que fussent ces remarques, Abraham b. David ren-

1. Ibn-Abi-Océibiya, cité par de Sacy, *Abdellatif*, p. 490. Ce recueil est imprimé en hébreu dans le *Kérem Chémed*, III, commencement. Traduit en allemand, par Winternitz, Vienne, 1843.

dit justice à la science et aux bonnes intentions de Maïmonide, qu'il ne considérait ni comme hérétique, ni même comme novateur.

Les critiques (Hassagoth) du rabbin de Posquières sur Maïmonide fournirent plus tard matière à de vives discussions parmi les talmudistes, adonnés aux arguties d'une dialectique plus subtile que profonde. Elles ne diminuèrent en rien la considération dont jouissait Maïmonide en Provence; le grand docteur continuait à être une autorité infaillible pour les communautés de cette contrée. Le représentant du mouvement judaïco-provençal, Samuel Ibn-Tibbon, lui écrivit qu'il avait l'intention de traduire en hébreu le *Guide*, et qu'il désirait voir personnellement *le plus grand homme du judaïsme*. Maïmonide accueillit avec joie ces ouvertures et donna à Ibn-Tibbon d'excellentes instructions pour une tâche si difficile, où il s'agit, comme il s'exprime, de rendre la pensée plutôt que les mots [1]. Mais il le dissuada de

1. Epître à Ibn-Djabar. La réponse est du 8 tischri, 10 septembre 1199.

faire le voyage, attendu, dit sa lettre, que ses nombreuses occupations comme chef de la communauté et comme médecin du sultan, l'empêcheraient de lui accorder assez de temps.

Les Israélites de Lunel ignoraient sans doute ces faits, car, vers l'an 1200, ils s'adressèrent de leur côté à Maïmonide pour lui demander de traduire son *Guide* en hébreu à leur intention. Maïmonide renvoya la communauté à Ibn-Tibbon. Sa réponse, qui a été conservée, contient de précieux détails sur la situation morale — assez triste — des communautés d'Orient. « Vous seuls, en Occident, y est-il dit, vous êtes les soutiens de l'étude et de la Loi, soyez donc forts et courageux. » Maïmonide pressentait que le judaïsme scientifique trouverait ses représentants les plus brillants dans la Provence. La communauté de Marseille chargea Charizi de traduire en hébreu le commentaire de la Mischnah. Ce fut avec ce poëte que commença la régénération morale et littéraire des Provençaux.

Maïmonide était déjà fort affaibli à cette époque. Il mourut bientôt après, à l'âge de soixante-dix ans, le 20 Tébet — 13 décembre 1204. Sa fin provoqua des regrets universels ; il fut également pleuré des Juifs et des Mahométans. A Jérusalem, on décréta un jour de jeûne général, et la communauté entière assista à la cérémonie funèbre qui fut célébrée en son honneur. Les dépouilles mortelles du grand homme furent conduites et inhumées à Tibériade. La légende a mêlé force récits miraculeux à l'histoire de la translation de ses cendres, récits qui témoignent de la haute réputation de piété et de sainteté qu'il avait acquise.

Maïmonide ne laissa qu'un seul fils, qui hérita de sa piété, de sa science comme médecin, de sa dignité de chef (Naguid) des communautés égyptiennes, mais non de son grand esprit. Ses descendants se perpétuèrent jusqu'au XVe siècle et se distinguèrent tous par leur foi profonde et par leur savoir talmudique.

La mort de Maïmonide ne fit que marquer plus vivement les deux courants d'opinion opposés qu'avait suscités le *Guide*. Ses nombreux admirateurs disaient communément de lui : Depuis Moïse le prophète jusqu'à Moïse Maïmonide, il n'y eut point son semblable. On inscrivit sur sa tombe une épitaphe où il était qualifié de demi-dieu. Elle fut effacée plus tard, et un ennemi de ses opinions y grava les noms d'*excommunié* et d'*hérétique* [1].

Cette violente antithèse est l'image frappante de l'antagonisme entre deux opinions qui devaient bientôt en venir à une véritable scission, et qui divisèrent en effet la nation juive en deux camps diamétralement opposés.

1. Eliézer de Tunis, *Dibré Chachamim*, et Ibn-Yachia, *Schalschéleth*, éd. Amsterdam, p. 33 b.

CHAPITRE XIII

LES TEMPS POST-MAÏMONIQUES. — CONCLUSION.

— 1202-1492 —

Les travaux de Maïmonide marquent le point culminant du mouvement juif au moyen âge; la mort du grand théologien vint arrêter le développement progressif des idées nées pendant cette brillante période et qui dès lors suivirent une marche rétrograde. La hardiesse même de ses opinions, le rationalisme de son exégèse, précipita dans les esprits une réaction inévitable et créée par des causes déjà existantes ; réaction qui produisit tant de malheurs dans les siècles suivants. Peu à peu il se forma parmi les Juifs

d'Espagne et de France un parti orthodoxe extrême, qui rejetait toutes les idées de Maïmonide, et condamnait toute recherche et toute critique religieuses. C'est au sein de ce parti que naquit la Kabbale. Cette prétendue science, aux sombres et mystiques arcanes, au lieu de remuer des idées, évoquait des fantômes ; elle édifiait savamment une superstition nouvelle et faisait en quelque sorte du judaïsme un paganisme nouveau.

Ce mouvement rétrograde des idées ne se borna pas au monde juif. Le livre principal de Maïmonide, le *Guide des Égarés*, n'était pas resté longtemps inconnu au monde catholique ; traduite en latin peu après son apparition, l'œuvre du maître était consultée et étudiée par les penseurs chrétiens. Les pères de la Scolastique, *Guillaume d'Auvergne*, *Albert le Grand*, *Siger de Brabant* et probablement aussi des philosophes et des esprits libéraux, *Amalric de Béna* et *David de Finanto*, se sont occupés des idées de Maïmo-

nide, soit pour les combattre, soit pour les suivre [1].

Ainsi, encore une fois, des chrétiens devenaient les disciples de maîtres juifs qui leur enseignaient la nouvelle science de Dieu, de la Providence, de la vie et des devoirs. On peut affirmer que les idées de Maïmonide et de ses disciples provoquèrent dans une certaine mesure le mouvement des esprits dans le sud de la France, d'où sortit, vers la fin du XIIe siècle, la lutte des Albigeois contre l'Église orthodoxe.

La papauté avait senti le danger ; le rationalisme de Maïmonide l'effrayait ; il fallait à tout prix préserver l'Église de cette contagion, élever un mur de séparation entre Juifs et chrétiens, et empêcher entre eux toute relation intime.

1. Richard Simon, *Lettres*, t. III, nº 16. Il y en avait (*du Moré nebouchim*) une version plus ancienne, qui est citée par saint Thomas d'Aquin et par quelques autres théologiens. J'en ai vu en Sorbonne un exemplaire écrit d'une bonne main.

Le pape Innocent III, l'implacable persécuteur des Albigeois, mit toute sa persévérance et toute son énergie à obtenir ce résultat; bientôt la séparation fut complète.

Il ordonna à tous les princes chrétiens d'éloigner les Juifs des fonctions publiques; il voulut que tout Juif, dès l'âge de douze ans, fût tenu de porter sur ses vêtements un signe particulier (*signum circulare* ou *rota*), afin que les chrétiens pussent facilement les reconnaître et éviter leur contact (30 novembre 1215).

On parquait ainsi les Juifs à part, et on leur enlevait tout moyen d'exercer la légitime influence que devaient leur donner leur science et leur civilisation, alors si avancées.

Les deux ordres créés par ce pape, les Franciscains et les Dominicains, formaient une espèce de milice sainte, chargée de préserver les fidèles du pernicieux poison de la pensée libre. Ils devaient à la fois combattre

l'hérésie des Albigeois et le rationalisme de Maïmonide, et ils ne réussirent que trop dans leur œuvre de ténèbres. Il s'entend de soi que, dès l'origine, ces deux ordres furent les ennemis mortels des Juifs.

Ces moines intolérants trouvèrent des alliés sur lesquels ils ne comptaient guère ; des rabbins orthodoxes tels que *Salomon de Montpellier*, *Méir Aboulafia de Tolède*, aveuglés par leur hostilité contre les idées de Maïmonide, se joignirent aux religieux pour détruire plus facilement le rationalisme déjà puissant. Les écrits de Maïmonide furent brûlés publiquement à Paris et à Montpellier (1233).

Vers la même époque, Grégoire IX, successeur d'Innocent III, établit en France l'Inquisition, afin d'extirper les hérésies des Albigeois et d'autres sectes alors existantes. Tout d'abord, les Dominicains se bornèrent à brûler les écrits juifs ; les bûchers qui devaient dévorer les Juifs eux-mêmes ne s'élevèrent que quelques siècles après. Les Juifs ortho-

doxes, adversaires fanatiques de Maïmonide, ne se doutaient guère que la persécution à laquelle ils prêtaient la main finirait, après plusieurs générations, par frapper leurs propres descendants. La destruction des livres juifs atteignit des proportions incroyables. A Paris, sous le règne de Louis IX, dit *saint Louis,* on brûla en un seul jour vingt-quatre charretées d'écrits talmudiques sur parchemin (1242). Les moines poursuivaient avec un égal acharnement les livres philosophiques, la Bible dans son texte original et le Talmud, cette œuvre qui a toujours tenu les esprits en éveil dans le judaïsme et empêché l'ignorance d'y pénétrer.

Ainsi commença une lutte longue et opiniâtre, une lutte de trois siècles, dont l'issue devait être également fatale aux Juifs et à l'Espagne. Sans doute, partout l'Église cherchait à avilir les Juifs et à les mettre au ban de la société; partout ces derniers essayaient de résister: mais nulle part cette lutte ne fut aussi terrible

et aussi fertile en scènes tragiques que dans l'Espagne. Il devait en être ainsi. D'un côté, le peuple espagnol, surexcité par les guerres continuelles contre les débris des royaumes mahométans, était arrivé au plus haut degré du fanatisme; de l'autre, les Juifs y étaient plus puissants que partout ailleurs. Indispensables aux rois, aux grands et même aux masses, ils formaient une sorte de tiers-état. En effet, l'industrie, le commerce et les capitaux se trouvaient entre leurs mains; ils cultivaient et enseignaient presque exclusivement la littérature et les sciences, et exerçaient à peu près seuls la médecine, les nobles et même les prêtres préférant s'adonner à la chasse et aux armes.

Cela est tellement vrai, que lors de l'expulsion des Juifs, vers la fin du XVe siècle, plusieurs villes restèrent sans médecins, et se virent obligées d'en faire venir à très-grands frais de pays lointains. En même temps, les bourgeois et les paysans ne trouvèrent plus de clercs ca-

pables d'écrire leurs requêtes, demandes et autres actes relatifs à leurs affaires.

Les princes ressentirent encore plus vivement les inconvénients de l'expulsion. En effet, les Juifs seuls savaient mettre quelque ordre dans les finances, constamment obérées par les guerres intestines ou étrangères. Dans tous les États espagnols, les collecteurs des impôts, les receveurs et trésoriers des deniers publics, de même que les médecins attachés à la personne du roi, étaient généralement des Juifs : citons les noms de Çag Benveniste, Bachiel Alcostantini, Ibn-Alfachar, Méir de Malea père et fils, Todros Aboulafia, Joseph d'Exija, Samuel Abenhuacar, Samuel Allavi Zarza, Joseph Pichon, Chasdaï Crescas, Samuel Abrabanel, les trois Benveniste, Isaac Abrabanel.

C'est rappeler que les Juifs étaient tout-puissants dans les conseils des princes.

Les Juifs d'Espagne se sentaient indispensables au pays; ils avaient la conscience de

leur valeur et ils y puisaient l'énergie nécessaire pour résister aux entreprises du fanatisme. Pleins d'une confiance en eux-mêmes peut-être exagérée, ils allèrent parfois jusqu'à provoquer leurs ennemis; ces imprudences leur devinrent fatales et contribuèrent à précipiter leur ruine.

Mais le judaïsme espagnol avait non-seulement à se défendre contre ses ennemis du dehors, il fallait encore, comme nous l'avons dit, lutter à l'intérieur contre les obscurants et les ultra-orthodoxes. Jusque-là, l'étude des sciences et de la philosophie avait été la gloire des Juifs d'Espagne. Tout ce qu'il y avait parmi eux d'hommes supérieurs avaient compris que les travaux de l'intelligence seuls pouvaient leur conserver cette suprématie morale, qui faisait en même temps leur grandeur et leur sécurité. Malheureusement, chaque jour voyait s'accroître le nombre des adeptes de la Kabbale, ennemis déclarés de toute science et de toute philosophie, et attachés

à la lettre du texte. Chaque jour le mysticisme, étendant son empire, étouffait toute pensée libre, et dans son ardeur à conserver la forme, il anéantissait l'esprit.

Cette lutte sourde au sein du judaïsme espagnol offre un grand nombre d'épisodes dramatiques et pleins d'intérêt, qu'on ne retrouve point chez les Juifs des autres pays. Combien de fois n'a-t-on pas reproché aux Juifs de vouloir former une société séparée, de ne songer qu'aux intérêts de leur communauté, sans se préoccuper de la chose publique! On n'a qu'à suivre l'histoire des Juifs d'Espagne pendant les trois siècles qui ont précédé leur exil; elle donne le démenti le plus éclatant à ces assertions formulées par la haine ou par l'ignorance.

Nulle part les Juifs n'avaient une situation plus libre, plus indépendante et plus autonome que dans ce pays sous le gouvernement des rois chrétiens; ils possédaient leur juridiction propre, même pour les affaires criminelles, et

avaient dans certains cas le droit de haute justice, sauf la sanction des jugements par le prince; ils jouissaient, du reste, des mêmes priviléges que les Mahométans qui, à la suite des traités, s'étaient établis dans les royaumes chrétiens.

Les Juifs formèrent donc réellement un État dans l'État, à l'égal des Musulmans ; et cependant ils contribuèrent largement à la prospérité des royaumes de Castille, d'Aragon, de Léon et de Navarre. Ces pays ne tombèrent en décadence que plus tard, lorsque les rois eurent concentré le pouvoir entre leurs mains en détruisant tous les priviléges et toutes les libertés.

La guerre entre Pierre le Cruel et Henri II, qui se disputaient le trône de Castille, fut l'occasion d'une violente persécution contre les Juifs. Ces derniers avaient pris parti pour Pierre ; ils combattirent vaillamment pour leur roi. Henri triompha et les Juifs furent durement punis; on des-

titua ceux qui avaient des fonctions, et on ne conserva que les trésoriers et les médecins, qu'on ne pouvait pas remplacer.

Un fait tragique, qui se passa vers cette époque à Séville, montra bientôt combien l'opinion publique s'était modifiée à leur égard.

Un trésorier juif du roi Henri II, Joseph Pichon, fut condamné à mort par un tribunal composé de rabbins et de notables. Les ennemis du condamné parvinrent à faire confirmer la sentence par le roi Juan Ier. Pichon fut exécuté devant sa propre maison. Or, le financier était un homme universellement aimé à Séville; son supplice fut considéré comme un meurtre juridique, et aux yeux de la foule le supplicié devint aussitôt un martyr. Était-il innocent ou coupable? on l'ignore. Quoi qu'il en soit, sa mort devint le signal d'une terrible explosion de haine. Les habitants de Séville, excités par un Franciscain, tombèrent sur les Juifs, massacrèrent

quatre mille d'entre eux et forcèrent les autres à accepter le baptême.

Les villes voisines imitèrent l'exemple de Séville, le carnage devint bientôt général, partout les chrétiens trempèrent leurs mains dans le sang des Juifs. En moins de six mois (mars-août 1391), cent mille malheureux périrent ainsi; deux cent mille se convertirent pour sauver leur vie.

Vingt ans après, l'Espagne vit recommencer ces scènes d'horreur. Cette fois c'était une troupe de Flagellants, qui, commandés par un chef fanatique, Vicente Ferrer, parcouraient le pays, tombaient sur les Juifs, et ne leur laissaient d'autre alternative que la mort ou le baptême (1412).

C'était leur conversion surtout qu'on voulait obtenir, car si l'Espagne proscrivait la religion des Juifs, elle comprenait fort bien qu'elle ne pouvait se passer de leur industrie; tout fut donc mis en œuvre pour les faire entrer dans le giron de l'Église. Le pape, ou plus exacte-

ment l'antipape Benoît XIII, résidant alors en Espagne, ouvrit à cet effet des conférences religieuses auxquelles prirent part les rabbins et notables ainsi que des Juifs convertis : ces conférences sont connues sous le nom de *Colloque de Tortose* (février 1413 — novembre 1414).

On joignit les menaces à ces tentatives de persuasion. Les communautés résistèrent en général, néanmoins beaucoup de Juifs cédèrent. La reine, Dona Catalina, humilia ceux qui étaient restés fidèles à leur foi, en leur enlevant le peu de libertés et de droits dont ils jouissaient encore.

Cependant les Juifs convertis par force, tout en pratiquant ostensiblement le christianisme, étaient pour la plupart restés attachés à la foi de leurs pères, dont ils suivaient secrètement les rites. Les vieux chrétiens ne se faisaient point illusion sur les véritables sentiments des néophytes, à qui ils appliquèrent le sobriquet de *Marranos* (maudits, damnés). Rien

n'égalait la jalousie et la haine qu'ils éprouvaient pour les nouveaux chrétiens qui, grâce à leur intelligence et à leur activité, arrivaient aux situations les plus élevées dans l'État et même dans l'Église. Les Marranos eurent beau s'allier aux premières familles du royaume, ils n'en restèrent pas moins exposés au mépris et aux vengeances populaires.

La grande préoccupation des rois d'Espagne était d'amener les Marranos à devenir des chrétiens sincères. Mais les convictions ne s'imposent pas; d'ailleurs, le christianisme en Espagne était tombé dans un formalisme si étroit et si matériel, qu'il ne pouvait exercer aucune attraction sur les Juifs, habitués à raisonner et à discuter en matière de foi.

Toutes les tentatives des rois restèrent donc infructueuses; en désespoir de cause, on chercha au moins à empêcher les Marranos de retourner à leur foi première, en les séparant complétement de leurs anciens coreligionnaires. On soumit donc ces derniers à de

nouvelles et cruelles vexations; on alla jusqu'à exiger d'eux qu'ils vinssent dénoncer ceux des néo-chrétiens qui seraient venus parmi eux assister aux cérémonies du culte : entre le martyre et la trahison, nul n'hésita, et beaucoup succombèrent pour n'avoir pas voulu livrer les faux chrétiens à la vindicte du Saint-Office.

Ainsi commença entre l'Inquisition et les Marranos cette lutte dans l'ombre, qui se continua pendant des siècles; lutte inouïe et sans exemple, où la dissimulation et la persévérance opposèrent toutes leurs ressources à la délation, à la cruauté.

Chrétiens en apparence, assistant dévotement aux cérémonies de l'Église, les Marranos pratiquaient en secret le judaïsme et transmettaient la foi paternelle à leurs enfants au milieu de dangers perpétuels. Car l'Inquisition veillait et les bûchers étaient toujours prêts, pour dévorer les infortunés qu'une imprudence ou une trahison aurait livrés.

Les événements qui suivirent la mort de Maïmonide, les premières persécutions et surtout la lutte entre le Saint-Office et les Marranos, furent fertiles en incidents dramatiques et remarquables. Ces grands faits, que nous ne rappelons ici que sommairement méritent une étude à part; ils embrassent, une période de près de trois siècles, depuis la mort du grand docteur jusqu'à l'expulsion totale des Juifs d'Espagne, en 1492.

Ferdinand Ier et Isabelle la Catholique ordonnèrent cette mesure; mesure barbare et impolitique, qui n'atteignit pas seulement les Juifs, mais fut aussi une cause d'affaiblissement pour la Péninsule, à qui elle enlevait d'un coup ses habitants les plus industrieux et les plus utiles.

Précédemment on en avait chassé les Maures. Ainsi, après l'agriculture et les arts, on ruinait les finances, le commerce et l'industrie de la Péninsule; ces actes de fanatisme, aussi cruels qu'insensés, eurent des résultats

funestes ; ils contribuèrent à précipiter plus tard cette décadence séculaire dont le pays commence seulement à se relever.

Aujourd'hui l'Espagne cherche à réparer à la fois les fautes et les injustices du passé ; déjà elle vient de rouvrir ses portes aux exilés de 1492. C'est un premier pas dans la voie du progrès résolûment adoptée par un gouvernement sagement libéral, qui tient à développer en même temps les libertés publiques et les éléments de prospérité dont la Providence a doté ce magnifique pays ; c'est en persévérant dans cette voie de justice et de réparation, que l'Espagne reprendra le rang qui lui appartient et qu'elle n'aurait jamais dû perdre.

FIN

TABLE

CHAPITRE PREMIER

ÉTABLISSEMENTS DES JUIFS EN ESPAGNE

CHAPITRE II

LES JUIFS ET LES ARABES EN ESPAGNE

CHAPITRE III

NAISSANCE DE LA CIVILISATION JUIVE EN ESPAGNE

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

ÉPOQUE D'IBN-NAGRELA ET D'IBN-GEBIROL

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

CHAPITRE IX

CHAPITRE X

ÉPOQUE DE MAÏMONIDE

CHAPITRE XI

MAÏMONIDE (MAÏMOUNI)

CHAPITRE XII

MAÏMONIDE (*Suite.*)

CHAPITRE XIII

POISSY. — TYP. S. LEJAY ET CIE.









